إشكاليّة التّرادُف
في التّرجمة العِبْريّة لمعَاني القرآن

الأستاذ الدكتور/ سعيد عطية على مطاوع
رئيس قسم اللغة العبرية - جامعة الأزهر

دار الآفاق العربية

دار الآفاق العربية

نشـــر - توزيـــع - طـــباعة

٥٥ - ش محمـــود طلعت - من ش الطـــيران

مديـنـــة نصـــر - الـقـــاهـــرة

تليفون : ٢٦١٧٢٣٩ - تليفاكس : ٢٦١٠١٦٤

E-mail : daralafk@hotmail.com

اسم الكتـاب : إشكاليّة التّرادُف في التّرجمة العبرية لمعاني القرآن

اسم المؤلـف : الأستاذ الدكتور/ سَعيد عَطية علي مطاوع

رقـم الإيـداع : ٢٠٠٦/٥٧٧٠

الترقيم الدولي : 977 - 344 - 147 - 4

الطـبـعـة الأولـــى

٢٠٠٦م

دار الآفاق العربية

أشكالية الترادف

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة

إن كل ترجمة إشكالية في حد ذاتها ، فكيف إذا كانت ترجمة للقرآن الكريم كلام الله الموحى به إلى نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم.

لقد تضاربت الآراء في جواز ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية ، فنجد الذين حرموا ذلك ، قد استندوا على آراء وحجج كثير من الفقهاء ، التي لا يستهان بها، وفي مقابل ذلك نجد من أباحوها قد استندوا بدورهم على حجج لا تكاد تقل منطقية واستقامة عن حجج من حرموها ... إلا أنه في النهاية انتصرت فكرة جواز ترجمة معاني القرآن الكريم وأفتى الأزهر بذلك ووضع قواعد يجب أن يراعيها المترجم.

ورغم موافقة الأزهر الشريف على ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأخرى إلا أن هناك من العلماء مَن يعتبر أن ترجمة ألفاظ ومعاني القرآن الكريم عملا مستحيلا لأنه نص مقدس / معجزة في ألفاظه ومعانيه ، وهذه المعجزة تفوق طاقة البشر، إذ أن أسلوب النظم وبنية العبارة ، وتوظيف المفردات وتوزيعها ، والجرس الصوتي ، وإيقاعات فواصل الآيات والجمل تعد ملامح رئيسة تميز النص القرآني ، وتفرده عن غيره من نصوص العربية شعرا أو نثرا ، وهذا يعني أن الشكل اللغوي في القرآن الكريم قيمة في حد ذاته ، وليس مجرد وسيلة لنقل مضمون ما . ومن ثم تتمثل أكبر صعوبات ترجمة القرآن الكريم في نقل المعنى والحفاظ على قيمة الشكل في آن واحد .

مشكلة البحث

لقد شهد التتبع الدقيق لمعجم ألفاظ القرآن الكريم واستقراء دلالاتها في سياقها، بأن القرآن الكريم يستعمل اللفظ بدلالة محددة ، لا يمكن معها أن يقوم لفظ مقام آخر ، في المعنى الواحد الذي تحشد له المعاجم اللغوية ، وكتب التفسير ، عددا قل أو كثر من الألفاظ المقول بترادفها ، ولذلك فإن فهم دلالات الألفاظ والتماس الدلالة اللغوية الأصيلة للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية ، بجمع كل ما في القرآن من صيغ اللفظ وتدبر السياق الخاص في الآية و السورة ، ثم السياق العام في القرآن الكريم كله ، لهي عناصر مهمة في الحكم على ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية ، من حيث إظهار قدرات المترجم وفهمه للأصل ودقته ، ومن هنا يتسنى لنا تقويم الترجمة من ناحية صحتها أو قصورها ، ولذلك وقع اختياري على دراسة إشكالية ترجمة المترادفات في ترجمة بن شيمش لمعاني القرآن الكريم ، متتبعا منهجه في الترجمة ومدى نجاحه أو قصوره في ذلك .

يشتمل القرآن الكريم على ألفاظ يراد بها الترادف وهي ليست منه ، ولهذا نجدها قد وزعت حسب المقامات فلا يقوم مرادفها فيما استعمل فيه مقام الآخر ، فعلى المترجم مراعاة الاستعمالات والقطع بعدم الترادف ما أمكن فإن للتركيب معنى غير معنى الإفراد ، ولهذا منع كثير من الأصوليين وقوع أحد المترادفين موقع الآخر في التركيب ، وإن اتفقوا على جوازه في الإفراد . *

واللغة العبرية تقبل أيضا الترادف في كثير من الأحيان ، مما يسهل عملية الترجمة بينها وبين العربية ، ولذلك على المترجم أن يدرك أن هناك لون من المعاني الثانية في تفضيل كلمة على كلمة لما لهما من أثر نفسي مختلف .

من البدهي أن ترجمة معاني ألفاظ القرآن الكريم إلى العبرية لن تكون بمنزلة الأصل أو مساوية له قط . فالمفردة داخل السياق القرآني يختلط جرسها الموسيقي بإيحاءاتها ومعانيها اختلاطا تصبح المفردة معه فريدة ويستحيل نقلها أو زحزحتها من موضعها دون أن تتحطم تلك الصورة الكلية الشاملة للمعنى والإيحاء ويكون على المعنى القاموسي ويضعه كمقابل للمفردة ، فالمفردة القرآنية المشحونة بسياقها وإيحاءاتها وموسيقاها ، تتحول عند ترجمتها إلى مفردة نثرية عادية متداولة في الحياة اليومية لا معنى فيها سوى ما توحيه الكلمة العادية لا أثر فيها للسياق ولا عمق الأداء ولا صوت للموسيقى .

ورغم كل ذلك إلا أن الترجمة ممكنة ، وأحيانا تكون رائعة وخاصة أن العربية والعبرية من أسرة لغوية واحدة ومن أصل لغوي واحد ، وهناك تشابه كبير بين أصول الكلمات وجرسها وإيحاءاتها في اللغتين . ولذلك فالمشكلة تقع بالدرجة

الأولى على المترجم ، سواء أكانت لغته الأصلية هي العربية أم العبرية ، فلابد من توافر شروط معينة في أدائه حتى يكون مكتملا . فعلى مَن يتصدى لترجمة ألفاظ ومعاني القرآن الكريم إلى العبرية أن يكون متمكنا من اللغتين العربية والعبرية ومدركا لأسرارهما وفاهما لوسائل الإبداع والتميز في اللغتين ، فأنا لا أبخس العبرية حقها من القدسية فهي لغة كتاب موسى عليه السلام وتوراة أنبياء بني إسرائيل ، ويزيدها شرفا أنها شقيقة العربية ، فللعبرية جمال وسحر ورونق لا يعرفها إلا من يتعامل معها باحترام دون استعلاء أو نظرة فوقية

على المترجم الذي يعتبر باحثا لغويا ، أن يتسلح بمستويات اللغة الأربعة : المستوى النحوي . أي ما يهتم وينشغل به علم النحو : **תורת התחביר** – Syntax والمستوى الصرفي . **תורת הצורות** - Morphology والمستوى الصوتي . **תורת ההגוי** – phonetics والمستوى الدلالي . **תורת המשמעות** – Semantic. فالباحث اللغوي والمترجم بصفة خاصة يجب أن يلم بقواعد هذه المستويات الأربعة قبل الإقدام على ترجمة نص بحجم وعظمة القرآن الكريم .

تقويم ترجمة بن شيمش من خلال المعايير والفرضيات الآتية :

أولا: اختيار اللفظ : هل وفق المترجم في اختيار اللفظ المناسب للفظ المقابل في النص الأصلي أم لا . الأمر الذي يتطلب اتباع الوسائل الآتية :

أ- تحليل النص القرآني قبل ترجمته

ب- المحافظة على الشكل مع مراعاة الأسلوب والسياق

ج- هناك أسباب عديدة لعدم التوفيق في اختيار اللفظ الأقرب للمقابل القرآني ، فقد يكون ذلك بسبب عدم التمكن من إحدى اللغتين أو الاستعانة بقواميس صغيرة أو عدم ملاحظة السياق أو عدم الإلمام بقدر متوسط من الثقافة العامة في اللغتين أو وقوع المترجم في الحيرة والارتباك لعدم وجود مقابل للفظ القرآني في العهد القديم وأخيرا مساواة السياق التناخي بالسياق القرآني ، وهذا من أخطر ما يقع فيه المترجم الذي يتصدى لترجمة معاني القرآن الكريم إلى العبرية .

ثانيا : الخروج عن النص : حينما يعطي المترجم لنفسه قدرا كبيرا من الحرية ولا يتقيد بالنص ، تأتي ترجمته ركيكة لا تعبر عن المضمون ، فالتقيد بالنص طالما أنه ليس على حساب المعنى شرط أساسي للترجمة السليمة ، وعدم التقيد بالنص والقرب منه ينتج عنه عدم الدقة في المعنى ، وهو عيب أساسي يجب على المترجم أن يحرص على تجنبه.

ثالثا : فاقد الترجمة : هدف المترجم أن يقترب بقدر الإمكان من النص الأصلي شكلا ومضمونا ، وكلما قلت الفجوة بين النصين زيادة أو نقصانا زادت دقة الترجمة

ومطابقتها للأصل ، ولذلك يجب على المترجم الذي يتصدى لترجمة معاني وألفاظ القرآن الكريم أن يقرأ ويحلل مضمون النص القرآني قراءة متوازية مع قراءة شكله ، وتحليل النص القرآني يتضمن دراسة المعنى من خلال الوحدات الدلالية ، وتشمل الاسم والفعل والحرف والصفة والظرف والضمائر ..إلخ . ومهمة المترجم هي إيجاد المقابل في لغة الترجمة مع المحافظة التامة على المعنى وصياغة المضمون في أسلوب مقارب لأسلوب القرآن الكريم .

وقد توصل البحث اللغوي لحلول سبعة لمشاكل الترجمة وهي :

١-الاقتراض : وذلك حينما يجد المترجم كلمة تدل على مفهوم لا يوجد في ثقافة لغة الترجمة .

٢- النحل : وهو ترجمة حرفية للشكل العربي طبقا لقواعد اللغة العبرية .

٣- الترجمة كلمة كلمة . طالما أنها لا تتعارض مع قواعد اللغة العبرية .

٤- الإبدال : أي تبديل جزء من اللغة العربية بجزء آخر في اللغة العبرية دون نقص أو زيادة في المعنى .

٥-القياس : وهو ترجمة المعنى بشكل لغوي آخر كترجمة جملة فعلية بأخرى اسمية .

٦-التكافؤ : ويصف مضمون النص دون اللجوء إلى نفس البنية أو الأسلوب .

٧-التكييف adaptation . وفيه يبحث المترجم في اللغة العبرية عن حالة مشابهة للحالة التي وردت في اللغة العربية .

رابعا : الوحدات الدلالية الزائدة في الترجمة : إذا كان فاقد الترجمة يعتبر عيبا يخل بالنص المترجم فإن الخروج على النص بالزيادة مقيد بالمفردات الضرورية التي تقتضيها قواعد اللغة الهدف ومعنى النص المترجم .

يتضح مما سبق أن أنسب المناهج لترجمة معاني وألفاظ القرآن الكريم إلى اللغة

العبرية هو ذلك المنهج الذي يتضمن منهجي الترجمة ذات التكافؤ الشكلي والترجمة ذات التكافؤ الديناميي ؛ لأن الهدف هنا هو محاولة نقل شكل النص الأصلي ومحتواه إلى المتلقي الجديد ، مع إحداث نفس الأثر عليه . حيث لا يمكن فصل الشكل عن المضمون في النص القرآني .

مهما يكن من شئ فقد بقيت ظاهرة الترادف في القرآن الكريم وترجمتها إلى اللغة العبرية في حاجة ماسة إلى دراسة مستفيضة تبرز خصائصها الفنية الكامنة وراء الاختيار الإلهي للفظ المناسب في التركيب المناسب ، وتضيف الكثير مما لم يتأمله الكثيرون ممن وقفوا عند النظر في عجيب النظم ، وتفتح مجالا أرحب لدراسات أخرى على هذا النحو ، حتى تجلى بعض الأسرار الخالدة في ها الكتاب الخالد الذي سيظل مددا للفكر وزادا للمعرفة .

ومن ثم كانت دراستنا لترجمة المترادفات القرآنية إلى اللغة العبرية ، ضرورية ، إذ هي تضيف جديدا إلى حقل الدراسات الشرقية هي في حاجة إليه . وتكشف عن ألوان من الدلالات الفنية لها خطرها ، مما يعد نقطة بدء للمجال الأرحب حول النظر في كتاب الله ، وتضع ركيزة هامة لعمل جديد في عمق التأمل لما يوحي به تركيب القرآن من دلائل .

وبهذا الصنيع نوفي شيئا من خطر الأمانة لديننا الذي هو غاية أمرنا ونلفت أنظار الأجيال المستقبلية لما في الترجمات العبرية للقرآن الكريم من ربط العقائد والشعائر والشرائع القرآنية بالعهد القديم لإثبات هيمنة العهد القديم على القرآن الكريم .

الأبحاث السابقة

سبقت دراستنا لإشكالية ترجمة المترادفات القرآنية إلى العبرية ، عدة دراسات أدين لها بالفضل والتوجيه منها على سبيل المثال لا الحصر :

أ- دراسة بعنوان " بنو إسرائيل في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم " قام

بها المرحوم الدكتور محمود صميدة . كلية الآداب . جامعة عين شمس .

ب- دراسة للدكتور المرحوم " عبد الرحمن عوف " وعنوانها : قراءة في الترجمة العبرية لمعاني القرآن الكريم ، حوليات كلية دار العلوم جامعة القاهرة .

ج- دراسة بعنوان : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم. ونال بها صاحبها عامر الزناتي ، درجة الماجستير عام ١٩٩٨ من جامعة عين شمس بإشراف أ.د. محمد بحر عبد المجيد ، غير منشورة .

د- رسالة دكتوراه أعدها الباحث سمير فرحات من جامعة القاهرة بعنوان " ترجمة معاني القرآن الكريم إلى العبرية : نموذج سورة آل عمران " ، غير منشورة .

الإطار التنظيري للبحث

المنهج الذي سلكته تلك الدراسة منهج لغوي ، فني مقارن لأن تحديد المعنى الدقيق للكلمة واستخدام اللفظ المناسب ، وما يتصل بهما من وجوه الحقيقة والمجاز في حاجة ماسة إلى اللغة ، ولأن صلة كل من المترادفين بالآخر ، وقيمة ما يرمز إليه النسق القرآني من معان بعيدة ، وما يوحي به من اتجاهات لهو عمل فني خالص .

وهذا العمل اللغوي الفني كان يتطلب المقارنة بين ما خلفه العرب من كلمات مأثورة ، وبعض النصوص القرآنية باعتبار ما تدل عليه ، وتشير إليـه .

واقتضت طبيعة هذا المنهج أن يجئ البحث مشتملا خمسة مباحث وخاتمة ، وذلك على النحو التالي :

المبحث الأول : وعنوانه الترادف في اللغة ، وتضمن بحث ظاهرة الترادف في اللغتين العربية و العبرية .

المبحث الثاني : وعنوانه الترادف بين القرآن الكريم والتوراة .

المبحث الثالث : وعنوانه الترجمات العبرية الكاملة للقرآن الكريم .

المبحث الرابع : وعنوانه مقدمة بن شيمش لترجمته للقرآن الكريم . ويشتمل على نقد المقدمة والمنهج الذي اتبعه في الترجمة .

المبحث الخامس : وعنوانه إشكالية ترجمة المترادفات القرآنية عند بن شيمش . ويتضمن نماذج لترجمة المترادفات القرآنية إلى العبرية مع التحليل اللغوي لها واقتراح للترجمة البديلة .

الخاتمة : وعرضت فيها خلاصة الدراسة وما قاد إليه البحث من نتائج .

والله تعالى أسأل أن يكون من وراء القصد ، وأن يعلمنا تعالى ما جهلنا ، وأن ينفعنا بما علمنا ، فله الحمد في البدء والختام .

المبحث الأول

الترادف في اللغة

حدد اللغويون ألفاظ اللغة من حيث دلالاتها بثلاثة أنواع :

أ ـ المتباين : وهو أكثر اللغة ، وذلك أن يدل اللفظ الواحد على معنى واحد.

ب ـ المشترك اللفظي : وهو أن يدل اللفظ الواحد على أكثر من معنى.

جـ ـ المترادف وهو أن يدل أكثر من لفظ على معنى واحد .

وجدير بالذكر أن اللغوي الشهير " أولمان " قد عدّ كلا من المشترك اللفظي والمترادف من باب تعدد المعنى ، وهناك تعريفان للمعنى يساعدان على تمييز الفروق بين المشترك اللفظي والمترادف ، قد وردا في كتاب أوجدن و ريتشاردز (معنى المعنى) وهما: إذا رمزنا إلى اللفظ بالرمز (أ) وإلى الصورة الذهنية بالرمز (ب) . فهل المعنى هو العلاقة بين (أ) و (ب) ، أم هو (ب) نفسها ؟ رأيان : على التعريف الثاني لا يدخل الترادف في تعدد المعنى ، لأن المعنى هو الصورة الذهنية ، والصورة الذهنية واحدة في المترادف فلم تتعدد الصورة فلم يتعدد المعنى .

وأما عن التعريف الأول فيدخل الترادف في تعدد المعنى ، لأن المعنى هو العلاقة بين الرمز والصورة ، ويتحقق التعدد له بتعدد العلاقة بين اللفظ والصورة ، وتعدد العلاقة يتحقق بتعدد أحد طرفيها . فإن كان التعدد في (أ) كان من المترادف ، وإن كان التعدد في (ب) كان من المشترك اللفظي [1]... إذاً يقتضي المعنى تتبع تسلسل اللفظ تسلسلا في المدلول المفهوم ، وبعبارة أخرى أن يكون لكل كلمة منطوقة معنى واحد وقيمة فريدة [2] .

ويؤيد معظم اللغويين المحدثين إنكار الترادف الكامل فيقول " بلومفيلد " : "

إننا ندّعي أن كل كلمة من كلمات الترادف تؤدي معنى ثابتا مختلفا عن الأخرى ، وما دامت الكلمات مختلفة صوتيا فلابد أن تكون معانيها مختلفة كذلك . وعلى هذا فنحن – في اختصار – نرى أنه لا يوجد ترادف حقيقي " . ويقول " هاريس " موضحا رأي " بلومفيلد " : " إنه في إطار اللغة الواحدة لا يوجد ترادف ، فالاختلاف الصوتي لابد أن يصحبه اختلاف في المعنى.. " ، ويقول " ف. هـ. جورج " : " إذا كانت كلمتان مترادفتان من جميع النواحي ما كان هناك سبب في وجود الكلمتين معا " ، ويقول " ستورك " : " كل الكلمات تملك تأثيرا عاطفيا ، كما تملك تأثيرا إشاريا . ولهذا فمن المستحيل أن تجد مترادفات كاملة " (٣) .

وهناك قلة من الباحثين تقول بوجود الترادف ، إما مع تضييق شديد ، أو مع شيء من التجوز ، أو بشروط خاصة . وينتمي " أولمان " إلى أصحاب الرأي الأول الذي يقول : " إنه يكاد يكون بديهيا أن الترادف الكامل غير موجود ، أو نادر الحدوث جدا . إنه ترادف لا يمكن للغة أن تقدمه بسهولة . وفقط تلك الكلمات التي يمكن أن تحل إحداها محل الأخرى في أي سياق من غير فرق على الإطلاق – تلك الكلمات فقط هي التي يمكن أن تعد مترادفة " ، ويضيف : " إذا ما وقع هذا الترادف التام فالعادة أن يكون ذلك لفترة قصيرة محدودة ، حيث أن الغموض الذي يعتري المدلول ، والألوان أو الظلال المعنوية ذات الصبغة العاطفية أو الانفعالية التي تحيط بهذا المدلول لا تلبث أن تعمل على تحطيمه وتقويض أركانه ، وكذلك سرعان ما تظهر بالتدريج فروق معنوية دقيقة بين الألفاظ المترادفة بحيث يصبح كل لفظ منها مناسبا وملائما للتعبير عن جانب واحد فقط من الجوانب المختلفة للمدلول الواحد " (٤)

أما أصحاب الرأي الثاني فيقول عنهم " ليهرر " : " هناك فريق يقول بوجود الترادف لأنه يكتفي بصحة تبادل اللفظين في معظم السياقات مثل " أم " العربية " אם " العبرية و Mother الإنجليزية ومرادفها والدة ، הורה و mama . والخلاف الأسلوبي بينهما لا يمنع ترادفهما " (٥) وهناك أصحاب الرأي الثالث الذين يضعون

شروطا لتحقق الترادف منها : اتحاد العصر والبيئة اللغوية ثم الاتفاق في المعنى بين الكلمتين اتفاقا تاما مع اختلاف الصورة اللفظية للكلمتين بحيث لا تكون إحداهما نتيجة تطور صوتي عن الأخرى .(٦)

الترادف في اللغة العربية :

يعد الترادف مظهر ثراء وإبهار في اللغة العربية ، فهو حشد لغوي تترادف فيه الألفاظ وتتوالى على المعنى الواحد ، وشواهده في العربية ، كثيرة ومتنوعة تشمل الأسماء والأفعال والصفات ... ورغم أن الترادف ظاهرة لغوية عامة تشترك فيها اللغات الحية ، إلا أنه بصورته التي جاء عليها في العربية – من الاتساع والشمول – كاد يكون خصيصة من خصائصها ، وميزة تنفرد بها بين اللغات ، فللماء مائة وسبعون اسما ، وللثعبان مائتا اسم ، وللسيف ألف اسم ، وللداهية ما لا يحصى من الأسماء حتى قالوا : أسماء الدواهي من الدواهي ... ولأهمية الترادف ومكانته من اللغة اهتم القدماء به فنشطوا لجمع مفرداته ، ووضعوا فيه الرسائل والمطولات ، وكشفوا عن ثروة طائلة تدل على مدى أثره في اتساع اللغة ومدى إطنابها وذكروا من فوائده : الوفاء بحاجة البلغاء في تنوع العبارات وتلوين الأساليب . والحرية في الاختيار والانتقاء ، والقدرة على التوسع في طرق الفصاحة وأساليب البيان (٧)

ويبدو أن من أقدم الكتب العربية التي حملت اسم الترادف كان كتاب أبي الحسن علي بن عيسى الروماني (ت ٣٨٤ هـ) ، وعنوانه " كتاب الألفاظ المترادفة والمتقاربة في المعنى " ، كما يبدو أن مِن أقدم مَن أطلقوا اسم الترادف على هذه الظاهرة أبو الحسين أحمد بن فارس في كتابه " الصاحبي " (٨) ، وللعلماء في الترادف آراء متباينة :

بعضهم يؤكد وجود الترادف التام وينكر وجود المعاني الفارقة بين ألفاظه ، ويحتج هؤلاء بقولهم : لو كان لكل لفظة معنى خاص غير معنى مرادفها لما أمكن أن يعبّر عن الشيء بغير عبارته . ويقولون : إنا نقول في " لا ريب فيه " ، " لا شك فيه " ، فلو كان الريب غير الشك لكانت العبارة عن معنى الريب بالشك خطأ ، فلما عبر بهذا عن هذا دل على أن المعنى واحد ، والشاعر يأتي بالاسمين المترادفين

للمعنى الواحد في مكان واحد تأكيدا ومبالغة ... ويروي أصحاب هذا الرأي قصصا وأحاديث للبرهنة على رأيهم فيحكون عن " أبي زيد " اللغوي أنه سأل أعرابيا : ما المحنبطي ؟ قال هو المتكأكئ . فسأله وما المتكأكئ ؟ قال : هو المتآزف . فسأله . وما المتآزف ؟ قال أنت أحمق . لأنه سئم مساءلته .. واستدلوا من هذا الخبر وغيره على أن العربي كان يحتفظ للمعنى الواحد بألفاظ مترادفة للدلالة عليه دون تفريق.. ومن أصحاب هذا الرأي أيضا: " الفخر الرازي " الذي أنكر على الاشتقاقيين تلمس المعاني الفارقة مما لا تشهد لها شبهة فضلا عن حجة ... و " التاج السبكي " الذي تابع الفخر فيما ذهب إليه ووصف القول بالمعاني الفارقة بأنه : تكلف ومقال عجيب .. وكذلك صاحب فواتح الرحموت الذي يرى أن الترادف واقع في اللغة بالضرورة الاستقرائية خلافا لقوم لا يعبأ بهم .... وكان " ابن خالويه " أشدهم تحمسا وانشغالا به وله فيه كتب كثيرة منها كتاب في أسماء الأسد وآخر في أسماء الحية ... و " للفيروزابادي " غرام شديد به دفعه إلى التزيد فيه فحمل عليه ما ليس منه على نحو ما هو واضح من كتابه الموسوم بـ " الروض المسلوف فيما له اسمان إلى ألوف " [٩]. وهناك فريق آخر ينكر الترادف التام ويؤكد وجود المعاني الفارقة بين ألفاظه ، ومن هؤلاء : " المبرد " و " ثعلب " ، وابن فارس وغيرهم من الاشتقاقيين أصحاب الحس الأدبي الذي ساعدهم على تبين المعاني الخاصة بين المترادفات ... وكان " أبو علي الفارسي " يقول : لا أحفظ للسيف إلا اسما واحدا ، وهو السيف ، وحين سئل : فأين المهند والصارم وكذا ....وكذا... قال : هذه صفات [١٠].

ووضع " أبو هلال العسكري " كتابه " الفروق اللغوية " لتوضيح الفروق الدقيقة بين المترادفات وقد وضع لبابه الأول عنوان : " في الإبانة عن كون اختلاف العبارات والأسماء موجبا لاختلاف المعاني في كل لغة . والقول في الدلالة على الفروق بينها " . جاء فيه : " الشاهد على أن اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني أن الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة وإذا أشير إلى الشيء مرة فعرف بالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة وواضع اللغة حكيم لا يأتي فيها بما

لا يفيد فأن أشير منه في الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير إليه في الأول كان ذلك صوابا فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة واحدة فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر وإلا لكان الثاني فضلا لا يحتاج إليه . وإلى هذا ذهب المحققون من العلماء وإليه أشار المبرد في تفسير قوله تعالى : ﴿ لكل جعلنا شرعة ومنهاجا ﴾ قال فعطف شرعة على منهاج لأن الشرعة لأول الشيء والمنهاج لمعظمه ومتسعه. واستشهد على ذلك بقولهم شرع فلان في كذا إذا ابتدأه وأنهج البلى في الثوب إذا اتسع فيه . قال ويعطف الشيء على الشيء وإن كانا يرجعان إلى شيء واحد إذا كان في أحدهما خلاف للآخر فأما إذا أريد بالثاني ما أريد بالأول فعطف أحدهما على الآخر خطأ لا تقول جاءني زيد وأبو عبد الله إذا كان زيد هو أبو عبد الله ولكن مثل قوله :

أمرتك الخير فافعل ما أمرت به   فقد تركتك ذا مال وذا نشب

وذلك أن المال إذا لم يقيد فإنما يعنى به الصامت كذا قال ، والنشب ما ينشب ويثبت من العقارات ، وكذلك قول الحطيئة :

ألا حبذا هند وأرض بها هند   وهند أتى من دونها النأى والبعد

وذلك أن النأي يكون لما ذهب عنك إلى حيث بلغ وأدنى ذلك يقال له نأى . والبعد تحقيق التروح والذهاب إلى الموضع السحيق . والتقدير أتى من دونها النأي الذي يكون أول البعد والبعد الذي يكاد يبلغ الغاية... وهذا يدل على أن جميع ما جاء في القرآن وعن العرب من لفظين معطوف أحدهما على الآخر نحو " العقل واللب " ، و " المعرفة والعلم " ، و " الكسب والجرح " ، و " العمل والفعل " ، فإنما جاز هذا فيهما لما بينهما من الفرق في المعنى ... وكما لا يجوز أن يدل اللفظ الواحد على معنيين فكذلك لا يجوز أن يكون اللفظان يدلان على معنى واحد لأن في ذلك تكثيرا للغة بما لا فائدة فيه "(١١) .

وأورد " أبو الهلال العسكري " عدة أوجه يستدل بها على تحقق الفروق اللغوية وذلك على النحو التالي :

" فأما ما يعرف به الفرق بين هذه المعاني وأشباهها فأشياء كثيرة منها :

أ- اختلاف ما يستعمل عليه اللفظان اللذان يراد الفرق بين معنييهما : وذلك كالفرق بين العلم والمعرفة ، وذلك أن العلم يتعدى إلى مفعولين، والمعرفة تتعدى إلى مفعول واحد فتعرفهما على هذا الوجه واستعمال أهل اللغة إياهما عليه يدل على الفرق بينهما في المعنى وهو أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره ، ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم .

ب- الفرق الذي يعرف من جهة صفات المعنيين : كالفرق بين الحلم والإمهال وذلك أن الحلم لا يكون إلا حسنا والإمهال يكون حسنا وقبيحا...

ج- الفرق الذي يعرف من جهة ما يؤول إليه المعنيان : كالفرق بين المزاح والاستهزاء ، وذلك أن المزاح لا يقتضي تحقير الممازح و لا اعتقاد ذلك فيه فالتابع يمازح المتبوع من الرؤساء والملوك فلا يدل ذلك منه على تحقيرهم ولا اعتقاد تحقيرهم ولكن يدل على استئناسه بهم . والاستهزاء يقتضي تحقير المستهزأ به فظهر الفرق بين المعنيين بتباين ما دلا عليه وأوجباه ...

د- الفرق الذي يعلم من جهة الحروف التي تعدى بها الأفعال ، كالفرق بين العفو والغفران ، ذلك أنك تقول : عفوت عنه فيقتضي ذلك أنك محوت الذم والعقاب عنه . وتقول غفرت له فيقتضي ذلك أنك سترت له ذنبه ولم تفضحه به..

ه- الفرق الذي يعرف من جهة اعتبار النقيض : كالفرق بين الحفظ والرعاية وذلك أن نقيض الحفظ الإضاعة ونقيض الرعاية الإهمال ولهذا يقال للماشية إذا لم يكن لها راع همل . والإهمال يؤدي إلى الإضاعة فعلى هذا يكون الحفظ صرف المكاره عن الشيء لئلا يهلك والرعاية فعل السبب الذي يصرف به المكاره عنه...

و- الفرق الذي يعرف من جهة الاشتقاق فكالفرق بين السياسة والتدبير وذلك أن السياسة هي النظر في الدقيق من أمور السوس مشتقة من السوس هذا الحيوان المعروف . ولهذا لا يوصف الله تعالى بالسياسة لأن الأمور لا تدق عنه. والتدبير مشتق من الدبر ودبر كل شيء آخره. وإدبار الأمور عواقبها فالتدبير آخر الأمور

وسوقها إلى ما يصلح به أدبارها أي عواقبها ولهذا قيل للتدبير المستمر سياسة وذلك أن التدبير إذا كثر واستمر ، عرض فيه ما يحتاج إلى دقة النظر فهو راجع إلى الأول . وكالفرق بين التلاوة والقراءة وذلك أن التلاوة لا تكون في الكلمة الواحدة . والقراءة تكون فيها . تقول قرأ فلان اسمه ولا تقول تلا اسمه . وذلك أن أصل التلاوة من قولك تلا الشيء الشيء يتلوه إذا تبعه فإذا لم تكن الكلمة تتبع أختها لم تستعمل فيها التلاوة وتستعمل فيها القراءة لأن القراءة اسم لجنس هذا الفعل..

ز- الفرق الذي توجبه صيغة اللفظ : كالفرق بين الاستفهام والسؤال وذلك أن الاستفهام لا يكون إلا لما يجهله المستفهم أو يشك فيه لأن المستفهم طالب لأن يفهم وقد يجوز أن يسأل فيه السائل عما يعلم وعما لا يعلم فصيغة الاستفهام وهو استفعال والاستفعال للطلب ينبئ عن الفرق بينه وبين السؤال..

ح- الفرق الذي يعرف من جهة اعتبار أصل اللفظ في اللغة وحقيقته فيها : كالفرق بين الحنين والاشتياق وذلك أن أصل الحنين في اللغة هو صوت من أصوات الإبل تحدثها إذا اشتاقت إلى أوطانها ثم كثر ذلك حتى أجري اسم كل واحد منهما على الآخر كما يجري على السبب وعلى المسبب اسم السبب ، فإذا اعتبرت هدف المعاني وما شاكلها في الكلمتين ولم يتبين لك الفرق بين معنييهما فاعلم أنهما من لغتين مثل القدر بالبصرية والبرمة بالملكية "[١٢]..

يتضح من العرض السابق لآراء الفريقين أن الخلاف بينهما شكلي :

فالذين يكتفون بتقارب الألفاظ في معانيها العامة يحكمون عليها بالترادف ، والذين يدققون في معانيها الخاصة ينكرون الترادف بينها .

والصحيح أن الترادف في اللغة نوعان :

نوع يرجع في نشأته إلى اختلاف اللهجات في التواضع واجتماع ما تواضع عليه كل منها في اللغة الموحدة أمثال " سكين ، ومدية " بمعنى واحد. الأولى قرشية والثانية أزدية ، وفي الحديث أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لأبي هريرة : ناولني السكين فلم يفهم عنه ثم التفت وقال آلمدية تريد ؟ قال نعم فقال أو تسمى

سكينا عندكم ؟ ثم قال : والله لم أكن سمعتها إلا يومئذ ، ما كنا نسميها إلا مدية ... وهذا النوع من الترادف لا تتأتى فيه المعاني الفارقة ولا يقوى على إنكاره أحد .

أما النوع الثاني من الترادف فيقوم على مجرد التقارب في المعاني العامة المشتركة على نحو ما نرى من أسماء الأسد والسيف والعسل ونحوها فإنما هي في الأصل صفات اشتهرت في الاسمية فعدوها من المترادفات .

وهذا النوع يمثل القسم الأعظم في المترادفات وهو مما لا يتحقق التماثل بين ألفاظه إذ تحتفظ فيه كل كلمة بمعناها الخاص . وأيضا فإن اللغة في الواقع لغتان :

لغة بسيطة يتعامل بها الناس في الشئون العامة ويكتفون منها بتقارب الدلالات ، وهذه اللغة تقر الترادف وتتوسع فيه... ولغة فنية راقية تحرص على الدقة وتتوخى الإحكام في البيان ومثل هذه اللغة لا تعترف بالترادف وترى للألفاظ خصائصها الفارقة وسماتها المميزة . والعالم حين يفحص الأساليب ويفاضل بين المنشئين ، يحتكم إلى اللغة الفنية ، فيتعرف خلالها على دقائق المعاني ومظاهر التفوق والإبداع ، فيرى في الريب معنى غير معنى الشك ، وفي قعد معنى غير جلس .. وحين يشرح الأساليب ويبسطها ويقرب معانيها للعامة يستعين باللغة البسيطة ويكتفي من الألفاظ بمعانيها القريبة فيرى في " الريب " معنى " الشك " وفي " جلس " معنى " قعد " دون أن يكون متناقضا في حالتيه [١٣].

الترادف في اللغة العبرية :

تتطلب الحالة المثالية للاتصال علاقة متكافئة بين اللفظ ببنائه الصوتي ومعناه : حيث يحمل اللفظ الواحد معنى واحدا ، والمعنى الواحد محمّل بلفظ واحد . وهذه الحالة غير موجودة وليس من المنتظر أن تتواجد في أي لغة ، فهناك انحرافات عن هذه الحالة المثالية ، تتخذ لها مسارين :

الترادف :

ويطلق عليه في العبرية סינונים [١٤] أو נרדפות ، وعلى العلم الذي يبعث ظاهرة الترادف في اللغة סינונימיקה أي חקר שמות נרדפים .- البحث في الأسماء المترادفة .

المشترك اللفظي :

ويطلق عليه في العبرية הומונים (١٥) . أي أن يدل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين أو أكثر مثل كلمة " רגל قدم " في الجملتين التاليتين :

أ- הילד שבר את הרגל במשחק الولد كسر القدم في المباراة .

ب- לרגל החגים תהיה החנות סגורה بمناسبة الأعياد سيكون الدكان مغلقا .

ويتحول الهومونيم (المشترك اللفظي) إلى هوموفونيم (١٦) عندما تختلف الألفاظ في رسمها وتتشابه في نطقها مثل الكلمتين ראש رأس ، و רוש سم : " ענבי רוש عنب سم " (التثنية ٣٢: ٣٢) في العبرية المقرائية و שכר و סכר أجر وسدّ في العبرية المقرائية المتأخرة ، أما في العبرية المعاصرة فينتمي إلى هذه الظاهرة الخلط الذي يحدث عند بعض المتحدثين بين ألفاظ مثل : טחנה ، תחנה طاحونة ومحطة שב، שווא عاد وكذب (١٧).

أما الألفاظ التي تتفق في رسمها فقط دون جرسها أو نطقها ، فلا تدخل في إطار المشترك اللفظي ، وإنما يطلق عليها הומו גראפים (١٨) أي متساوية في الرسم ، وهي ظاهرة شائعة في العبرية المعاصرة في الألفاظ التي تخلو من التنقيط ، ونادرا أيضا الكلمات المنقوطة مثل: חכמה حكمة (اسم) و " חכמה حكمت " فعل ماض في صيغة الغائبة . فهما متساويتان في الحروف وفي التشكيل ، لكن بسبب ثنائية القيمة لحركة القامص (الفتحة الطويلة والضمة القصيرة الممالة) ، و קמה (اسم فاعل) بمعنى قائمة ، و קמה قامت . فعل ماض مسند إلى ضمير الغائبة وهما كلمتان مختلفتان في النطق بسبب وضع النبر ، وكذلك الكلمتان " שבו " عادوا من الجذر " שוב " و " שבו " أسروا من الجذر שבה سبى – أسر (١٩).

وعندما يدرك المتحدثون أن هناك علاقة بين معان مختلفة لبناء صوتي واحد ،

فعندئذ فلسنا أمام كلمات هومونيمية (مشترك لفظي) وإنما أمام كلمة واحدة " بوليزمية "(٢٠) ، وهي تظهر بمعانيها المختلفة في الجمل الآتية :

האב שם את היד על ראש הבן . وضع الأب اليد على رأس الابن

לא ימלא אדם את הקערה שמן ויתננה בצד הנר ויתן ראש הפתילה בתוכה .

لا يملأ الإنسان الطاسة زيتا ويضعها بجانب الشمعة ثم يضع رأس الفتيل داخلها.

הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים .

كن ذنبا للأسود ولا تكن رئيسا للثعالب .

وحيث أن " الرأس" هي أعلى جزء من جسم الإنسان وهي مقر التفكير والإرادة ، لذلك يستعمل هذا اللفظ بمعنى" الجزء العلوي" و " الطرف " ومن هنا جاءت " ראש הפתיל قمة الفتيل " ..... وأيضا بمعنى زعيم وقائد .. ومن هنا جاءت " ראש לשועלים رئيس الثعالب " إن الفرق بين الهومونيمي والبوليزيمي في اللغة العبرية متروك لوعي المتحدثين ، لذلك فإن الفصل بينهما ليس واضحا تماما ، ولا يقبل التحديد الموضوعي فهناك עין = عضو الإبصار ، עין = منطقة : וכסה את עין הארץ غطى وجه الأرض (العدد ٢٢ : ٥) ، עין = لون –صبغة . אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו لا تنظر إلى الخمر إذا احمرت حين تظهر حبابها في الكأس " (الأمثال ٢٣ : ٣١) ، و עין = نبع – عين ماء ؟ إذًا نحن أمام كلمة واحدة متعددة المعاني (بوليزيمية) أم مجموعة من المشترك اللفظي (هومونيمية) ؟ أو نحن أمام اثنين من المشترك اللفظي (كما سجل ذلك ابن شوشان في معجمه) أم كلمة واحدة متعددة المعاني (بوليزيمي) وينسب لها المعاني الثلاثة الأولى ، وللثانية المعنى الرابع ؟ أمام هذه التساؤلات يصبح من الأفضل استيعاب هاتين الظاهرتين تحت مسمى واحد وهو רב-ערכיות متعدد القيم : أي قالب صوتي متعدد القيمة يحمل بعض المعاني ، وهو بدوره يمكن أن يصبح قالبا

مشتركا لمجموعة كلمات (هومونيمية) أو قالبا لكلمة واحدة بوليزمية [٢١].

إذًا يمكن تحديد المشترك اللفظي (على عكس تعدد المعنى لكلمة واحدة : بوليزيمي) من المعطيات الشكلية التي توضح أننا أمام ظاهرة المشترك اللفظي : هومونيمي ، أي أمام كلمات مختلفة ؛ ومن تلك المعطيات:

إذا كانت كلمات المشترك اللفظي تملك نفس النطق ولكن بهجاء مختلف مثل :

סכר سدّ – שכר استأجر ، חרט خرط – ندم חרת نحت .

عندما تنتمي الكلمات لأقسام مختلفة من الكلام ، مثل : אולם = لكن (أداة ربط) ، و אולם = قاعة (اسم ذات) ؛ و אי = جزيرة (اسم ذات) و אי = لا (أداة نفي) .

عندما يكون النوع النحوي مختلفا : مثل רגל = قدم -رجل (عضو السير – مؤنث) و רגל = عيد (مذكر) .

عندما تختلف الكلمات في تصريفها مثل : יד – ידיים يد – يدان (أحد أعضاء الجسم) و יד –ידות = جزء أو مقبض ؛ את אות י إياي : مفعول به مباشر و את – איתי معي ؛ בחור –בחורים شاب و בחור – בחורים منتخب أو مختار .

أما الترادف وتعدد القيم فهما ظاهرتان متعارضتان ، حيث لا يوجد بينهما تماثل تام : فأساس الترادف هو المعنى المشترك ، بينما أساس تعدد القيم هو البناء الصوتي المشترك : إذًا وفقا للشكل المختلف للتكوين الصوتي والتكوين الدلالي عندما يكون للكلمتين بناء صوتي واحد أو أبنية مختلفة فلا يوجد مجال للتقصي والبحث ، بينما تشابه المعاني من شأنه أن يكون محل خلاف ، وبلغة أخرى : أن الأبنية الصوتية سواء أكانت متطابقة أو مختلفة فلا مجال للاعتراض عليها ولكن المعاني من شأنها أن تكون متشابهة ولذلك تفتح الباب للشك في تطابقها أواختلافها : כֹּפֶר = פדיון دية – فك الرهن ؛ و כֹּפֶר = חֵמָר قطران ، هي أبنية صوتية متطابقة ، وبناءا على هذا التحديد فلا مجال للجدال ، لكن بخصوص معنى الكلمات " זעיר " و " קטן

" بمعنى صغير فإنها تكون محل للخلاف : هل هما ذات معنى واحد أم معاني مختلفة ، ربما في شيء ما .

من هذه الناحية إذًا هناك وضع واضح لتعدد القيم ووضع محل شك للترادف ، إلى درجة أن هناك من اللغويين ينكرون وجود الترادف ، لأنه دائما يمكن الكشف عن لون مختلف في معاني الكلمتين ، فاللغوي " بلومفيلد " يقول على سبيل المثال " إن المتحدثين العاديين يعتقدون بعدم وجود الترادف "(٢٢).

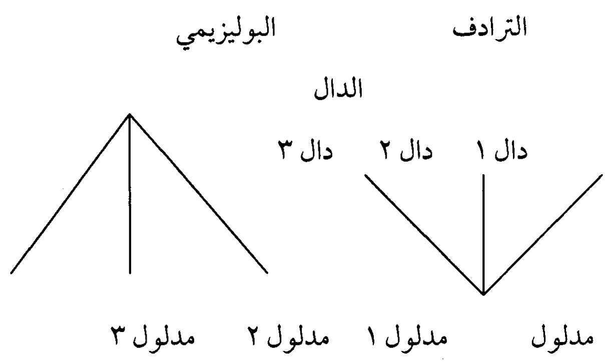
من ناحية أخرى ، وللسبب نفسه ، ينعكس الوضع ، فيوجد شك تجاه تعدد القيم وتأكيد تجاه الترادف : لأنه في تعدد القيم يوجد مجال للفصل بين الهومونيمي والبوليزيمي ، بناءا على التقارب أو التباعد بين المعاني ، رغم أن هذا الفارق ليس دائما واضحا ؛ بينما في الترادف لا يمكن الفصل فصلا متشابها ، لأنه لا توجد أهمية لمقدار الاختلاف بين الأبنية الصوتية : سواء كانت متطابقة أو مختلفة ، ولذلك قلنا بوجود قاعدة – مع وجود شواذ لها خاصة في لغة التوراه ، حيث يمكن التمييز بين المترادفات – مقابل المشترك اللفظي – وبين كلمات يمكن أن نطلق عليها اسم " פולימורפיות أي متعددة الصيغ " – مقابل الكلمات متعددة المعاني – فهي كلمات متساوية المعنى ومشتقة من جذر واحد أو جذور متقاربة ومختلفة في الصيغة فقط (٢٣) مثل :

-אופל بجانب מאפל ظلام (يشوع ٢٤ : ٧) מאפלה ظلام (إرميا ٢ : ٣١).

-מרורים بجانب ממרורים : مرائر (أيوب ٩ : ١٨) .

-אבוס بجانب מאבוסיה معالف (إرميا ٥٠ : ٢٦) .

أما التمييز بين الترادف والبوليزيمي فنلخصه في التالي : أن الترادف يعبر عنه بوجود عدة دلالات لنفس المدلول ، أي استعمال كلمات مختلفة للإشارة إلى مضمون متشابه أو متطابق ، في حين أن البوليزيمي (كلمة واحدة متعددة المعنى) عكس ذلك فدال واحد يعرض عدة مدلولات (٢٤) :



أيضا اهتم أحبار التلمود بظاهرة الترادف حيث نجد عندهم قوائم بالكلمات المترادفة والتمييز بينها ، فعلى سبيل المثال جاء في مدراش تنحوما : " يطلق على الصلاة كثير من الأسماء : תפלה ، תחנה ، צעקה ، זעקה ، שוועה ، רננה ، פגיעה ، נאקה ، קריאה ، עתירה ، עמידה ، הילוי ؛ وورد في تفسير سفر اللاويين ויקרא רבה : سبعة أسماء للفقير : עני ، אביון ، מסכן ، רש ، דל ، דך ، מך . وجاء في التمييز بينها : עני : بمعنى אביון : وهو يتوق لكل شيء ؛ מסכן مسكين : وهو ذليل أمام الجميع ؛ רש معدم من الأملاك والأموال ؛ דל معدوم الأملاك ؛ דך مكدود وهو المغموم الذي يرى الأكل ولا يأكل ويرى الشراب ولا يشرب ؛ מך محروم . محروم من كل شيء ، كأسقفة الباب السفلي ؛ وجاء في التلمود : " قال رابي يوحنان : يوجد ستة أسماء للأسد : ארי ، כפיר ، לביא ، ליש ، שחל ، שחץ (سنهدرين ٩٥ : ٧١) ؛ وخمسة أسماء للسحاب : עב ، אד ، ענן ، נשיא ، חזיז ؛ وعشرة أسماء للنبوة : חזון ، נבואה ، הטפה ، בידור ، אמירה ، ציווי ، משא ، משל ، מליצה ، חידה[٢٥] .

وقد اهتم أيضا الفيلسوف اليهودي " موسى بن ميمون " بظاهرة الترادف ولكن كسابقيه ليس من أجل البحث اللغوي ، وليس من الناحية الجمالية ، وإنما للحاجة إلى توضيح وشرح قضايا العقيدة وتفسير التوراه ، فيقول : إن الأسماء في أي لغة تنقسم انقساما إجباريا إلى ثلاثة أنواع : متباين أو مترادف أو مشترك . وهذا

لأن المعنى الواحد عندما يكون له أسماء عديدة فهي مترادفات ، وعندما يكون للاسم الواحد معان عديدة فهنا الاسم المشترك ، وعندما تكون الأسماء متغايرة فالمعاني مختلفة ، وكل معنى له اسم خاص به فهنا الأسماء متباينة ويوجد هذا التصور في اللغة العبرية : " אדם إنسان " ، " איש رجل " ، " אנוש إنسان " لهذا النوع من الكائنات الحية ؛ و " סכין سكين " ، " מאכלת سكين الجزار " ؛ لهذه الأداة ، هي أسماء مترادفة ، وكونهم يطلقون " עין عين " على عضو البصر و نبع الماء ، فتلك أسماء مشتركة ، وعندما يسمون " الماء המים " و " الرجل האיש " و " الشجرة אילן " فإنهم يقصدون بذلك الأسماء المتباينة وهكـذا كل الأسماء المشابهة .(٢٦)

واضح أن المترادفات هي التي أطلق عليها بعد ذلك סינונימים والأسماء المشتركة هي الهومونيومي ، والأسماء المتباينة هي أسماء ليست مترادفة وليست هومونيمي وليس لها مصطلح خاص . ويواصل ابن ميمون كلامه ويقسم الأسماء المشتركة إلى ستة أنواع ، استمدها من " أرسطو " وأخذ تفسيرها عن طريق الفلسفة العربية ؛ والنوع الأول من الأنواع الستة هو الأسماء المشتركة اشتراكا تاما وهي " الهومونيمي الحقيقي " بينما عدّ البولويزيمي من الأنواع الخمسة الأخرى .(٢٧)

الطريقة المثلى لتمييز المترادفات هي الإبدال : إن كان ممكنا في سياق بعد استبدال كلمة بأخرى بدون أن يتغير المعنى ، عندئذ يمكن القول إن الكلمتين مترادفتان في هذا السياق ، وإذا اتفقنا ، على سبيل المثال أنه لا يوجد فرق في المعنى بين الجملتين : " קניתי מכשיר ממין חדש - اشتريت جهازا من نوع جديد " و קניתי מכשיר מסוג חדש - اشتريت جهازا من طراز جديد " ، فعندئذ " מין نوع – جنس " و " סוג " طراز – نوع " هما مترادفتان في هذا السياق.. من هنا فإن الترادف يصير كاملا إذا لم يشعر بأي فرق بين الجمل ويكون عاما إذا أمكن استبدال الكلمتين ببعضهما في أي سياق آخر ، ويعتبر الترادف الكامل والعام ترادفا حقيقيا ، وهو نادر جدا .... مع أنه ليس صعبا إيجاد كلمات متساوية في معناها مثل " איש رجل –

אדם إنسان " ، " אש نار – להבה لهب " ، " גובה ارتفاع – רום علو " ، " מולדת وطن – מכורה موطن " ، " אב أب – הורה والد " ، ولذلك من المستبعد تقريبا أنها تتطابق في مكونات أخرى من المعنى ، بالذات في الشحنة العاطفية والأسلوبية . ومن هنا فإن الترادف الحقيقي يوجد فقط في مصطلحات التقنية الصناعية والعلمية ، لأنها معرّفة بدقة وخالية من أي دلائل جانبية سواء أكانت عاطفية أم أسلوبية : " מחוג دائرة و רדיוס نصف دائرة " على سبيل المثال يمكن استبدال إحداهما بالأخرى في سياق هندسي .(٢٨)

توجد فروق في المعنى – لا تبدو واضحة في سياقات معينة – بين المترادفات ، كأن تكون كلمة أكثر شمولا من الأخرى مثل : " רכב مركبة مقابل מכונית سيارة " ، أو يكون معنى الكلمة الأولى أشد أو مطلق عن الأخرى مثل : " זלל أكل بشراهة مقابل אכל أكل " ، و" שיכור سكران مقابل מבוסם مخمور " ...... وتكون الفروق في العاطفة مثل : " גירש طرد – طلّق مقابل שילח أرسل – أطلق سراح " أو في التقويم الأخلاقي " ערמה مكر " مقابل " חכמה حكمة " . وتفرق الفروق الأسلوبية بين كلمة متخصصة وأخرى عامية مثل : " מרכז העיגול مركز الدائرة ، مقابل אמצע העיגול منتصف الدائرة " ، وبين كلمة أدبية وأخرى عامية يومية مثل " עב غيم مقابل ענן سحاب " ؛ " פרוזה نثر مقابل שירה شعر " ؛ " זהב ذهب – مقابل פז إبريز " ؛ لغة المقرا مقابل لغة الأحبار (חפץ رغب – רצה أراد) ؛ لغة العصر الوسيط مقابل اللغة المعاصرة (לימודיות علم الحساب مقابل מתמאטיקה حساب) ؛ أو بين كلمة في لغة الحديث دون المستوى اللائق وكلمة في اللغة الراقية : פאנטאסטי رائع – خيالي ، مقابل נפלא رائع " ؛ " דוגרי دوغري ، مقابل במישרין بشكل مباشر " ؛ ويحتمل أن أحد المترادفين ينتسب إلى لغة الأطفال مثل : " דוד عم ، مقابل אדון سيد ، איש رجل " أو תוסיק الإست مقابل אחוריים المؤخرة " أو استعمال لغة مؤدبة مثل: מדינה מתפתחת دولة نامية ، مقابل מדינה מפגרת دولة متأخرة " ، أو أن يأتي بكلمة أخرى بسبب الخوف مثل : " אדני أدوناي " أو " השם الاسم " بدلا من اسم يهوه " .

وهكذا فإن الاستعمال المختلف بين المترادفات ينتج عن عادات المجاورة مثل : " כושל واهن و חלש ضعيف ، فهما كلمتان مترادفتان في عدة سياقات ، لكن في لغة الصحافة يشتكون من : " טיפול כושל בנושל معالجة ضعيفة للموضوع " وليس: טיפול חלש בנושא " .

إن الاستعمال الصحيح للمترادفات من خصائص الكتابة الجيدة : فعندما يكون في حوزة الكاتب كلمات مختلفة فعندئذ يمكنه التعبير عن المفاهيم التي يريد أن يقدمها للقارئ ، فهو يختار الكلمة الأكثر ملائمة سواء من ناحية المستوى الأدبي الذي يتطلبه الموقف أو من ناحية تحديد المعنى ومدى الشحنة العاطفية التي يريد التعبير عنها . (٢٩)

المبحث الثاني

الترادف بين
القرآن الكريم والتوراة

أ- التوراة

من سمات لغة التوراة أنها تثني وتثلث القصة الواحدة أو المسألة القضائية الواحدة . وفي جميع هذه الحالات تميل التوراة إلى التلوين والتنويع ، وقد أشارت التوسافوت [٣٠] إلى الكلمتين المترادفتين " נשך ربا – و תרבית مرابحة " اللتين وردتا متجاورتين في نص واحد : אל-תיקח מאתו נשך ותרבית ויראת מאלוהיך וחי אחיך עמך : את כספך לא – תיתן לו בנשך ובמרבית לא תיתן אוכלך لا تأخذ منه ربا ولا مرابحة بل اخش إلهك فيعيش أخوك معك : فضتك لا تعطه بالربا وطعامك لا تعط بالمرابحة : (اللاويين ٢٥ : ٣٦- ٣٧) – بقولها : " إن طريقة قراءة النص بلغة مثناة هي الأفضل " [٣١] ؛ فإذا كان مكتوب في سفر التكوين (٧ : ١٧) וירבו המים وتكاثرت المياه " نجد في الفقرة التالية : ויגברו המים وتعاظمت المياه " (٧: ١٨) ויגוועו وأهلك (٦: ١٧) وجاء في الفقرة التالية : " מתו ماتوا " (٦: ١٨) ؛ وكذلك الأمر في إصحاحات مختلفة : " אשר בראתי الذي خلقته " (التكوين ٦: ٧) ؛ " אשר עשיתי الذي عملته (٦: ٧ ؛ ٧: ٤) ؛ הגמיאני נא מעט מים اسقيني قليل ماء (التكوين ٢٤ : ١٧) – השקיני נא מעט מים اسقيني قليل ماء (٢٤ : ٤٣) . [٣٢]

وتستعمل التوراة لتقوية المعنى ، مترادفين متتابعين للتعبير عن معنى واحد مثل : " איום ונורא تهديد ووعيد " ؛ " אימה ופחד خوف ورهبة " ؛ " צדק ומשפט عدل وإنصاف " ؛ " בושה וכלימה خجل واستحياء " ؛ ويحتمل وجود جناس حرفي (٣٣) بين المترادفين مثل : " ששון ושמחה بهجة وسعادة " ؛ " עפר ואפר تراب وغبار " ؛ " זולל וסובא شره وسكير " ؛ " טעם ודעת منطق

وعلم " ؛ " שוד ושבר سرقة ومصيبة " ؛ " הוד והדר مجد وشرف ".

وتنتج الأحداث التاريخية الخاصة بكل لغة مجموعات من الكلمات المترادفة ، فقد نشأت في العبرية مجموعات كبيرة من المترادفات : مجموعة بلغة التوراة وأخرى بالعبرية المتأخرة ، نتيجة اختلاط المعجم التوراوي والمعجم المشناوي .

إن إحدى أسس الشعر التوراوي ، وبقدر ما أيضا النثر الأدبي التوراوي ، هو التقابل ، أي تقسيم الفقرة إلى وحدات تقابلية من الأشطر تعبر عن فكرة واحدة بكلمات مختلفة ، على سبيل المثال :

יערוף כמטר לקחי / תזל כטל אמרתי

يهطل كالمطر تعليمي / ويقطر كالندى كلامي (التثنية ٣٢ : ٢)

בני תורתי אל תשכח / ומצוותי יצור לבך

يا ابني لا تنس شريعتي / بل ليحفظ قلبك وصاياي (الأمثال ٣ : ١)

למה רגשו גוים / ולאומים יהגו ריק

لماذا ارتجت الأمم / وتفكر الشعوب في الباطل (المزامير ٢ : ١)

ואם בשנאה יהדפו .... או באיבה

وإن دفعه بكراهية .... أو ضربه بعداوة (العدد ٣٥ : ٢٠– ٢١)

وقد أدى هذا النظام إلى استعمال أزواج من الكلمات المتطابقة أو القريبة في معناها : " ערף - נזל " ، לקח - אמרה " ؛ " תורה - מצווה " ؛ " גוי – לאום " ؛ " שנאה – איבה " . (٣٤)

من هنا نشأت في حصيلة كلمات التوراة أزواج كثيرة من الكلمات المترادفة ؛ منها كلمة تنسب إلى لغة النثر ، وكلمة خاصة بلغة الشعر وكلمة أخرى قريبة منهما في المعنى في حالات كثيرة تعود إلى الارامية أو الأوجاريتية . ومن أمثلة ذلك : (٣٥)

الشعر	النثر	المعنى	الشعر	النثر	المعنى

חזה	ראה	رأى	צעד	הלך	ذهب
חיוה	אמר	قال	פז׳חרוץ	זהב	ذهب
אנוש	איש-אדם	إنسان	אתה	בוא	جاء
האזין	שמע	سمع	לאום	עם	شعب
פעל	עשה	فعل	טרף	אכל	أكل
אמרה	דבר	قول	מעללים	מעשים	أفعال
הוה	היה	كان			

وقد أشار " كاسوتو " إلى أن كثيرا من هذه الثنائيات مشتركة بين العبرية التوراوية والأوجاريتية ، مثل : ארץ - עפר أرض تراب ؛ עולם - דור ודור إلى الأبد ؛ אויב - צר ، צרור ، קם ، מתקומם عدو ؛ ראש - קדקוד رأس ؛ כוס - קובעת كأس ؛ טל - רביבים رذاذ المطر ؛ אהלים - משכנות خيام ؛ ענה - השיב أجاب ؛ ירא - שתע فزع ... ورأى كاسوتو في اشتراك المترادفات الثنائية بين العبرية والأوجاريتية دليلا على أن الأدب التوراوي هو استمرار للتراث الأدبي الكنعاني . [٣٦]

أما المجموعة الثانية من المترادفات فقد نشأت من إلتقاء لغة التوراة ولغة الأحبار ، إذ استعملت لغة الأحبار كلمات مختلفة من لغة التوراة ، أو استعملت بشكل ثابت كلمات نادرة الاستعمال في التوراة ، لذلك عندما ورثت العبرية الحديثة جميع المصادر القديمة توفرت فيها ثنائيات كثيرة من الكلمات المترادفة ، واحدة توراوية وأخرى مشناوية [٣٧] . ومن أمثلة ذلك :

لغة التوراة	لغة الأحبار	المعنى
أسماء وأدوات		
אויל	טיפש	غبي
איה ، איפה	איכן	أين
אניה	ספינה	سفينة
אף	חוטם	أنف

ארץ	עולם	أرض
בטן	כרס	بطن
גבול	מצרים ، ספר	حدود
גדוד	גיס	كتيبة
דיבה	לשון הרע	نميمة
דומן	זבל	زبل
דרך	סטרטה	طريق
חבול ، עבוט	משכון	رهن
חג	יום טוב	عيد
חוקים	נימוסיות	فضائل
חרב	סיף	سيف
כסף	ממון	مال
מלאך	שליח	رسول
מנחה	דורון	هبة
נכרי	גוי	غريب
עץ	אילן	شجرة
עת	זמן	وقت
צום	תענית	صوم
שמלה	אצטלית	رداء
שמש	חמה	شمس
תמיד	תדיר	دائما
תמר	דקל	تمر - بلح
الأفعال		
אסף	כנס	جمع
אסר	חבש	حبس
בוא	נכנס	جاء
זוב	שפע	سال
חפץ	רצה	أراد

חפש	פשפש	بحث عن
חרה	הקפיד	اغتاظ
כחש	כפר	أنكر
כיפר	מחל	غفر
לקח	סילק ، נטל ، קיבל	أخذ
קרה	אירע	حدث
שוב	חזר	عاد
שפט	דן	قضى

أحيانا تستبدل الكلمة المستحدثة في لغة الأحبار بالكلمة التوراوية بكل استعمالاتها ، مثل : " טיפש غبي " ، " איכן أين " ، " ספינה سفينة " ، " חוטם أنف " ، " כנס جمع " ، " חבש حبس " ؛ وأحيانا أخرى نأخذ جزءا من دلالتها مثل : " נכנס دخل " بدلا من " בוא جاء " وذلك فقط بدلالة العبور من الخارج إلى الداخل أي بمعنى : " עבר מן החוץ לפנים " ، وكذلك " שליח رسول " بدلا من " מלאך ملاك " – فقط عندما يكون المقصود برسول إنسان ، و " דורון هبة " تأتي عوضا عن " מנחה هدية " فقط عندما تكون الهدية لشخص أو لسلطة ، و " אילן شجرة " تأتي عوضا عن עץ خشب وذلك عندما يكون المقصود الشجرة كنبات لا كخشب ..... وفي تلك الحالات تواصل الكلمة التوراوية استعمالها في الجزء المتبقي من معناها ، مثل מלאך ملاك – رسول الرب ، و עץ خشب أي كمادة ، و מנחה هدية أو قربان في العبادة بالمعبد ، وهناك كلمات توراوية توزع معناها بين كلمات مختلفة ، مثل الفعل " לקח أخذ " ، التي حلّت مكانها الأفعال " סילק سحب " ، " נטל تناول " ، " קיבל حصل على " .. أي كل واحد منهما بمعنى خاص ، بينما استمر الفعل " לקח أخذ " في الاستعمال بمعنى " קנה اشترى " .

وهناك بعض الكلمات التوراوية استعملت في لغة الأحبار بمعنى جديد ، مثل : " אסר حبس " بمعنى " מנע על פי הדין منع بناءً على حكم " ، و" עולם عالم "

بمعنى مكاني وليس بالمعنى الزمني فقط . أما الكلمة الجديدة في لغة الأحبار فهي أحيانا لا تكون موجودة كلية في التوراة ، وأحيانا أخرى توجد في التوراة ككلمة وحيدة أو نادرة ومثال ذلك : " ספינה سفينة " حيث وردت في سفر يونا ١ : ٥ " فأرسل الرب ريحا شديدة إلى البحر فحدث نوء عظيم في البحر حتى كادت السفينة تنكسر " ؛ " כרס بطن " وردت في سفر إرميا: " כרש " ووردت كلمة " זמן زمن " في سفري أستير ونحميا ، و " תענית صوم " وردت في سفر عزرا ٩ : ٥ ، ومن بين الكلمات الجديدة تماما ما هو مأخوذ من الآرامية مثل " חוטם أنف ، " גיס كتيبة " ، אילן شجرة " ، ومنها ما هو مأخوذ من اليونانية واللاتينية مثل " סטרטה طريق ، נימוסיות فضائل ، דורון هبة " .

وقد اهتمت كتب اللغة بتوضيح وتفسير تلك الاختلافات في حصيلة الكلمات عن طريق المعاجم المفهرسة مثل المعجم المفهرس لألفاظ التوراة من ناحية والمعاجم المفهرسة لمؤلفات الأحبار من ناحية أخرى .

والسؤال المطروح الآن ما هو مصير هذا المعجم المزدوج في اللغة العبرية المعاصرة ؟

لا شك أن لكل كلمة أو مجموعة كلمات تاريخ مستقل ، فهناك كلمات تساقطت من الاستعمال الشائع وحافظت على بقائها في الاستعمال الأدبي : وهناك كلمات تستعمل اليوم بمعناها في لغة التوراة ، وأخرى تستعمل بمعناها في لغة الأحبار ، وكذلك بعض المفاهيم تم التعبير عنها بلغة التوراة ، و البعض الآخر بكلمة مشناوية ، وهناك من المترادفات انفصلت عن بعضها بتنوع معانيها ، بدون تفسير واضح لاستعمالاتها في المصادر واضطلع بها فقط البحث الأسلوبي (٣٨) ... فاستعملت كلمات مثل : אף أنف ، דרך طريق ، חג عيد ، חוקים قوانين ، עץ شجرة ، גבול حدّ ، ظل استعمالها كما هو في لغة التوراة ، وكلمات أخرى تستعمل بنفس معناها في لغة المشنا مثل : ספר حدّ : " חיל הספר سلاح الحدود " ، " ישובי הספר المستوطنات الحدودية " ، وتستعمل كلمات مثل טיפש غبي ، זבל

زبل ، גוי شعب غير يهودي ، נכנס دخل ، רצה أراد ، كما كانت تستعمل في لغة المشنا؛ وتستعمل كلمة " מספר عدد " التوراوية للدلالة على المعنى الرياضي ، بينما مرادفها المشناوي " מניין عدد " يستعمل كاسم فعل ، مثل : " מניין הקולות נמשך כל הלילה فرز الأصوات استمر طوال الليل " ، وللإشارة إلى اليهود العشرة وهو العدد الأدنى لأداء صلاة الجماعة في الكنيس ... ومن الملاحظ أن الكلمة التوراوية تستعمل في حالات كثيرة بمستوى أسلوبي أرقى من مرادفتها المشناوية مثل : " אוויל مقابل טיפש غبي " ، لكن يمكن أن يحدث العكس أحيانا مثل " חמה شمس " الأدبية مقابل " שמש " في الحديث اليومي . (٣٩)

وقد أحصى " بريتس פרץ " عددا من المترادفات التوراوية أظهر فروقا معنوية دقيقة بينها ، حيث أوضح مناسبة كل لفظ وملاءمته للتعبير عن جانب واحد من الجوانب المختلفة للمدلول الواحد ، وفيما يلي بعض النماذج التي أفرد لها فصلا كاملا في كتابه " العبرية كما ينبغي עברית כהלכה " (٤٠) : אריג نسيج – قماش – בד كتان .

אריג : اسم عام لأشياء نسجت من خيوط ، فهناك אריג צמר قماش صوف ، אריג משי قماش حرير ، אריג כותנה قماش قطن ، אריג פשתן או בד قماش كتان .... وهي كلمة مصدرها الأدب التلمودي .

בד : كتان . أحد أنواع الأقمشة . ومصدرها التوراة :

בזאת יבוא אהרון אל הקודש (ביום כיפור ، בגדים מיוחדים) .... כתונת בד קודש ילבש ומכנסי בד יהיו על בשרו ובאבנט בד יחגור ובמצנפת בד יצנוף : بهذا يدخل هارون إلى القدس (في يوم كيبور بملابس خاصة) ...... يلبس قميص كتان مقدسا وتكون سراويل كتان على جسده ويتنطق بمنطقة كتان ويتعمم بعمامة كتان . (اللاويين ١٦ : ٣ – ٤) .

ولذلك فإن منظمة أصحاب الورش في إسرائيل ، التي تنتج الأقمشة ، يطلق عليها الاسم اللغوي السليم : ארגון חרשתני האריג منظمة صانعي النسيج . (٤١)

والسؤال المطروح الآن : ما سبب استعمال " בד كتان " في لغة الحديث اليومية وفي الصحافة بدلا من " אריג قماش – نسيج " ووراثة مكانها في اللغة ، فهناك الكثير من واضعي المعاجم العبرية يعتقدون أن " בד الكتان " (٤٢) تعني قماش أو نسيج ، لذلك نقرأ ونسمع كثيرا : הכינונו בדים שונים לכל ימות השנה أعددنا أقمشة مختلفة لكل أيام السنة ... والصواب הכינונו אריגים .

אקנה לי מעיל חורף עשוי בד חזק اشتريت معطفا شتويا مصنوعا من قماش متين . والأصوب עשוי אריג חזק .

דגן : حبوب (غلال الحقل من الحبوب كالقمح والشعير والأرز والشيلم) .

שפון – שיפון : شوفان – الشيلم (نوع من الحبوب يصنع منه الخبز الأسمر) .

إذاً דגן : هو اسم عام لغلال الحقل التي تستخدم حبوبها طعاما للإنسان والتي من بينها الشوفان ... وهي كلمة توراوية :

וברך פרי בטנך ופרי אדמתך ، דגנך ותירושך ויצהרך .... ويبارك ثمرة بطنك وثمرة أرضك ، غلتك وخمرك وزيتك ... (التثنية ٧ : ١٣)

أما שיפון الشوفان . فهي إحدى أنواع الـ דגן الغلال أو الحبوب ، التي يصنع منه الخبز الأسمر ، فقد ورد في المشنا : חמישה דברים חייבים בחלה : החיטים והשעורים והכוסמין ושיבולת שועל ושיפון . خمسة أمور واجبة في خبز السبت : القمح والشعير والعلس (ضرب من الحنطة جيد) والجلبان (نوع من الغلال) والشوفان%חלה א : א) .

ومع ذلك فهناك من يخطئ ويقول לחם דגן خبز الحبوب ويقصد الخبز الأسمر بدلا من לחם שיפון . وربما يرجع السبب في ذلك إلى أنهم في وسط وشرق أوروبا يستعملون الاسم العام " דגן حبوب الغلال " للدلالة على نوع الغلال الموجود هناك بكثرة لأعداد الخبز وهو الشوفان .

דלת باب – פֶּתַח فتحة .

إن الفرق واضح بين " باب " و " فتحة " . فالفتحة : هي كوة أو فراغ خلال حائط ، بينما الباب : لوح مصنوع من مادة مثل الخشب أو الحديد أو الزجاج ، وما شابه ذلك . وقد حافظت مصادر اللغة على الفروق المعنوية الدقيقة بينهما :

והוא יושב פתח האהל وهو جالس عند باب الخيمة.(التكوين ١٨ : ١)

ויצא אליהם לוט הפתחה ، והדלת סגר אחריו . فخرج إليهم لوط إلى الباب وأغلق الباب وراءه (التكوين ١٩ : ٦) .

وفي العبرية المعاصرة توجد أخطاء لغوية في استعمالات هذين المترادفين ، فأصبح هناك ندرة في استعمالات الاسم " פתח فتحة " وحلت محلها كلمة " דלת باب " . على سبيل المثال :

מבקשים להיכנס בדלת הראשית من فضلكم الدخول من الباب الرئيس .

מבקשים לצאת דרך הדלת האחורית من فضلكم الخروج من الباب الخلفي .

ومن الفروق اللغوية السابقة يتضح أنه من المستحيل الدخول والخروج عن طريق " הדלת الباب " إلا إذا تم كسره ، ولذلك يجب القول أو الكتابة :

אנא היכנסו דרך הפתח (أو בעד הפתח أو בפתח) من فضلكم الدخول عن طريق الباب .

-אנא צאו דרך הפתח האחורי من فضلكم الخروج من الباب الخلفي .

وربما يرجع السبب في الاستعمال اللغوي الخاطئ لهذين المترادفين ، إلى استعمال التوراة أحيانا لكلمة " דלת باب " بمعنى " פתח فتحة " مثل :

והיה כל אשר יצא מדלתי ביתך החוצה فيكون أن كل من يخرج من أبواب بيتك إلى الخارج (يشوع ٣ : ١٩)

והיה היוצא ، אשר ייצא מדלתי ביתי לקראתי בשובי בשלום فالخارج

الذي يخرج من أبواب بيتي للقائي عند رجوعي بالسلامة . (القضاة ١١ : ٣١) .

لكن رغم هذه الحالات النادرة فإن ليس كل شاذ يبطل القاعدة .

-קור برودة – כפור جليد

ذكرت إحدى المجلات الأسبوعية أن متسلق جبال مشهور قد تسلق جبلا عاليا مع عدد من الأصدقاء ومات أربعة منهم من الجليد (כפור) .

إن استعمال كلمة " الجليد כפור " بهذا المعنى يؤدي إلى الدهشة ، فكيف يتسبب الجليد في موت الناس ، فكلمة כפור تعني الندى أو الماء الذي تجمد من البرودة وكوّن طبقة رقيقة من الجليد أو الثلج ، وكذلك البخار الذي يتجمد فوق زجاج النافذة ، ولذلك فإن الكاتب قد أخطأ في هذا الاستعمال وأبدل كلمة " הקור البرودة " بكلمة " כפור الجليد " ، ونجد هذه الفروق المعنوية واضحة في التوراة : ותעל שכבת הטל .... דק ככפור על הארץ

وارتفعت طبقة الندى ... دقيق كالجليد على الأرض (الخروج ١٦ : ١٤) .

הנותן שלג כצמר ، כפור כאפר יפזר . الذي يعطي الثلج كالصوف ويذري الصقيع كالرماد . (المزامير ١٤٧ : ١٦)

وهناك كلمة أخرى وردت في التوراة وهي مرادفة لكلمة קור ومساوية لها في المعنى ، وهي קרה : לפני קרתו מי יעמוד ؟ قدام برده مَن يقف ؟ (المزامير ١٤٧ : ١٧) .

-ואין כסות בקרה وليس لهم كسوة في البرد (أيوب ٢٤ : ٧) .

-רגע لحظة – דַקָה دقيقة .

في لغة التوراة :

רגע : جزء صغير من الزمن ، رجع البصر ، هنيهة :

-רגע אחד אעלה בקרבך וכליתיך

إن صعدت لحظة واحدة في وسطكم% الخروج 33: 5)

-חבי כמעט רגע עד יעבר זעם

اختبئ هنيهة حتى يعبر الغضب . (أشعيا ٢٦ : ٢٠).

أيضا وقف الأدب التلمودي على الفروق المعنوية بين רגע لحظة و דקה دقيقة : הרגע כהרף עין اللحظة كرجع البصر (التلمود الأورشليمي . براخوت ١ : ١).

وأبدى " טור- סיני طور سيناء " ملاحظته على المادة المعجمية " רגע " في قاموس ابن يهوذا ، فذكر : " هناك مَن يقولون ويكتبون רגע لحظة في موضع " דקה دقيقة " أو " דק دقيق " بمعنى واحدة من ستين في الساعة وهذا ليس استعمالا صحيحا " (٤٣).

ب – القرآن الكريم :

أما القرآن الكريم ، فقد جاء – منهجا ومعجزة – يخاطب العرب بلغتهم الموحدة التي أقرت الترادف – كما ذكرنا – واستعانت به في تنوع الأساليب ... وكان من البدهي أن يستعمل القرآن هذه الظاهرة اللغوية الرائعة ، حتى لا يكون في تركه لها إهدار منه لقيمها البلاغية وذخيرتها اللغوية ، ولتتجلى في استعماله دقة الأحكام وإعجاز البيان .

وقد يجوز القول بورود الترادف في القرآن الكريم ، حين ننظر إلى ألفاظه نظرة إفراد ، أما حين ننظر إليها في نسقها ومقاماتها فإننا نجد اللفظة مفردة بغير نظير ، قد اكتسبت من ثراء الدلالة ودقة المعنى مما لا يتوفر لمرادفها ....

وقد أشار الزركشي في حديثه عن أساليب القرآن وفنونه البليغة ، إلى وقوع الترادف في بعض ألفاظه للتأكيد اللفظي أي تقرير معنى الأول بلفظه أو مرادفه وعدّ من المرادف قوله تعالى : (فجاجا سبلا) – سورة الأنبياء ٣١ – و (ضيقا حرجا) – سورة الأنعام ١٢٥ – و (غرابيب سود) – سورة فاطر ٢٧ – وعدّ منه

أيضا الحال المؤكدة (٤٤) ، ومثل لها بقوله تعالى (فتبسم ضاحكا من قولها) – سورة النمل ١٩ – لأن معنى (تبسم) ضحك مسرورا ، والتولية والإدبار في قوله تعالى : (ولى مدبرا) . سورة النمل ١٠ ، (ثم توليتم مدبرين) سورة التوبة ٢٥ ، إلا أن هناك من العلماء مَن نازع في هذا التأكيد ، لأن الحال المؤكدة مفهومها مفهوم عاملها ، وليس كذلك التبسم والضحك ، فإنه قد يكون من غير ضحك ، بدليل قوله : " تبسم تبسّم الغضبان " ، وكذلك " التولية والإدبار " فإنهما بمعنيين مختلفين ، فالتولية أن يولي الشئ ظهره والإدبار أن يهرب منه ، فليس كل مولٍ مدبرا ، ولا كل مدبر مولياً ؛ ونظيره قوله تعالى : (إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين) سورة النمل ٨٠ ، فلو كان أصم مقبلا لم يسمع ، فإذا ولى ظهره كان أبعد له من السماع ، فإذا أدبر مع ذلك كان أشدّ لبعده عن السماع . ومن الدليل على أن التولي لا يتضمن الإدبار قوله تعالى : (فول وجهك شطر المسجد الحرام) سورة البقرة ١٤٤ ، فإنه بمعنى الإقبال ، وقوله : (ولم يعقب) النمل ١٠ ، إشارة إلى استمراره في الهروب وعدم رجوعه ، يقال : فلان ولّى إذا رجع ، وكل راجع معقب ، وأهل التفسير يقولون لم يقف ولم يعقب [٤٥].

وعدّ الزركشي عطف أحد المترادفين على الآخر من التأكيد ، وقال إنه يكثر في المفردات ، مثل قوله تعالى : " فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا " . (سورة آل عمران ١٤٦) .

" فلا يخاف ظلما ولا هضما " . (سورة طه ١١٢) .

" لا تخاف دركا ولا تخشى " . (سورة طه ٧٧) .

" ثم عبس وبسر " (سورة المدثر ٢٢) .

" إنما أشكو بثي وحزني إلى الله " (سورة يوسف ٨٦) .

" لا تبقي ولا تذر " (سورة المدثر ٢٨) .

" وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه " (سورة النساء ١٧١) .

" لا ترى فيها عوجا ولا أمتا " (سورة طه ١٠٧) .

" أنا لا نسمع سرهم ونجواهم " (سورة الزخرف ٨٠) .

" لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا " (سورة المائدة ٤٨) .

" لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب " (سورة فاطر ٣٥) .

إلا أن الزركشي يعود فيتناول العديد من مترادفات القرآن الكريم بالدراسة الفاحصة مبينا ما بينها من فروق دقيقة ودلالات مميزة مؤكدا بذلك عدم الترادف التام بينها ، ومما تناوله لفظا " عمل وفعل " وقد قال في الفرق بينهما أن العمل أخص من الفعل ، كل عمل فعل ولا ينعكس ؛ ولهذا جعل النحاة الفعل في مقابل الاسم ؛ لأنه أعم ، والعمل من الفعل ما كان مع امتداد ؛ لأنه " فَعِل " وباب " فعِل " لما تكرر..

وقد اعتبره الله تعالى ، فقال : " يعملون له ما يشاء " (سورة سبأ ١٣) ، حيث كان فعلهم بزمان . وقال : " ويفعلون ما يؤمرون " (سورة النحل ٥٠) ، حيث يأتون بما يؤمرون في طرفة عين ، فينقلون المدن بأسرع من أ ن يقوم القائم من مكانه .

وقال تعالى : " مما عملت أيدينا " (سورة يس ٧١) ، وما عملته أيديهم " (سورة يس ٣٥) ، فإن خلق الأنعام والثمار والزروع بامتداد ، وقال : " كيف فعل ربك بأصحاب الفيل " (سورة الفيل ١) ، " ألم تركيف فعل ربك بعاد " (سورة الفجر ٦) ، " وتبين لكم كيف فعلنا بهم " (سورة إبراهيم ٤٥) ، فإنها إهلاكات وقعت من غير بطء . وقال : " وعملوا الصالحات " (سورة البقرة ٢٥) ، حيث كان المقصود المثابرة عليها ، لا الإتيان بها مرة ... وقال : " وافعلوا الخير " (سورة الحج ٧٧) ، بمعنى سارعوا . كما قال : " فاستبقوا الخيرات " (سورة البقرة ١٤٨)، وقال: " والذين هم للزكاة فاعلون " (سورة المؤمنون ٤) ، أي يأتون بها على سرعة من غير توانٍ في دفع حاجة الفقير ، فهذا هو الفصاحة في اختيار الأحسن في كل موضع.

ومن ذلك " القعود " و " الجلوس " ، ومما قاله الزركشي في الفرق بينهما : إن

القعود لا يكون معه لبثة ، والجلوس لا يعتبر فيه ذلك ؛ ولهذا تقول : " قواعد البيت " ولا تقول : " جوالسه " ؛ لأن مقصودك ما فيه ثبات ؛ والقاف والعين والدال كيف تقلبت دلت على اللبث ؛ و القعدة بقاء على حالة ، والدقعاء للتراب الكثير الذي يبقى في مسيل الماء وله لبث طويل ؛ وأما الجيم واللام والسين فهي للحركة ، منه السجلّ للكتاب يطوى له ولا يثبت عنده ، ولهذا قالوا في قَعَد : يَقْعُد بضم الوسط ، وقال : جلس يجلِس بكسره ؛ فاختاروا الثقيل لما هو أثبت .. إذا ثبت هذا فنقول : قال الله تعالى : " مقاعد للقتال " (آل عمران ١٢١) ، فإنّ الثبات هو المقصود . وقال : " اقعدوا مع القاعدين (التوبة ٤٦) ، أي لا زوال لكم ، ولا حركة عليكم بعد هذا . وقال : " في مقعد صدق " (القمر ٥٥) ولم يقل " مجلس " إذ لا زوال عنه .. وقال: " إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس " (المجادلة ١١) إشارة إلى أنه يجلس فيه زمانا يسيرا ليس بمقعد ؛ فإذا طُلب منكم التفسح فافسحوا ، لأنه لا كلفة فيه لقصره ، ولهذا لا يقال : قعيد الملوك ، وإنما يقال : جليسهم ، لأن مجالسة الملوك يستحب فيها التخفيف ؛ والقعيدة للمرأة ، لأنها تلبث في مكانها .

ومن ذلك " التمام " و " الكمال " ، وقد اجتمعا في قوله تعالى : " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي " (المائدة ٣) ، والعطف يقتضي المغايرة . فقيل : الإتمام لإزالة نقصان العوارض بعد تمام الأصل ؛ ولهذا كان قوله تعالى : " تلك عشرة كاملة " (البقرة ١٩٦) ، أحسن من " تامة " فإن التمام من العدد قد عُلِم ؛ وإنما بقي احتمال نقص في صفاتها .... وقيل " تمّ " يشعر بحصول نقص قبله ، " وكمل " لا يشعر بذلك ؛ ومن هذا قولهم : رجل كامل ، إذا جمع خصال الخير ، ورجل تام إذا كان غير ناقص الطول . وقال العسكري : الكمال اسم لاجتماع أبعاض الموصوف به ، والتمام اسم للجزء الذي يتم به الموصوف ؛ ولهذا يقولون : القافية تمام البيت ، ولا يقولون كماله ، ويقولون : البيت بكماله . (٤٦)

وكان " الجويني " رحمه الله يطيل الوقوف عند المترادفات في القرآن الكريم ،

يتأملها ويستشف أسرارها ، وقد نقل عنه الزركشي قوله في الفرق بين الإتيان والإعطاء حيث يقول : " لا يكاد اللغويون يفرقون بين " الإعطاء " والإتيان ، وظهر لي بينهما فرق انبنى عليه بلاغة في كتاب الله ، وهو أن الإتيان أقوى من الإعطاء في إثبات مفعوله، لأن الإعطاء له مطاوع ، يقال : أعطاني فعطوت ، و لا يقال في الإتيان : أتاني فأتيت ، وإنما يقال : أتاني فأخذت]و[الفعل الذي له مطاوع أضعف في إثبات مفعوله من الذي لا مطاوع له ؛ لأنك تقول : قطعته فانقطع ، فيدل على أن فعل الفاعل كان موقوفا على قبول المحل ، لولاه لما ثبت الفعل ؛ ولهذا يصحّ : قطعته فما انقطع ، و لا يصحّ فيما لا مطاوع له ذلك ، فلا يجوز أن يقال : ضربته فانضرب أو ما انضرب ، ولا قتلته فانقتل أو ما انقتل ، لأن هذه أفعال إذا صدرت من الفاعل ثبت لها المفعول في المحلّ ، والفاعل مستقل بالأفعال التي لا مطاوع لها ، فالإتياء إذاً أقوى من الإعطاء . قال : وقد تفكرت في مواضع من القرآن ، فوجدت ذلك مراعى ، قال الله تعالى في الملك : " تؤتي الملك من تشاء " (آل عمران ٢٦) لأن الملك شئ عظيم لا يعطيه إلا من له قوة ، ولأن المِلك في الملك أثبت من المِلك في المالك ؛ فإن المِلك لا يخرج من يده ، وأما المالك فيخرجه بالبيع والهبة ؛ وقال تعالى : " يؤتي الحكمة " (البقرة ٢٦٩) ، لأن الحكمة إذا ثبتت في المحل دامت ؛ وقال : " آتيناك سبعا من المثاني " (الحجر ٨٧) ، لعظمتها وتفردها ، وقال : " إنا أعطيناك الكوثر " (الكوثر ١) لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأمته يردون على الحوض ورود النازل على الماء ، ويرتحلون إلى منازل العز والأنهار الجارية في الجنان ، والحوض للنبي صلى الله عليه وسلم وأمته عند عطش الأكباد قبل الوصول إلى المقام الكريم ، فقال فيه : " إنا أعطيناك " ، لأنه يترك ذلك عن قرب ، وينتقل إلى ما هو أعظم منه ،وقال : " أعطى كل شيء خلقه " (طه ٥٠) ، لأن من الأشياء ما له وجود في زمان واحد بلفظ الإعطاء ، وقال: " ولسوف يعطيك ربُك فترضى " (الضحى ٥) ، لأنه تعالى بعد ما يرضي النبي صلى الله عليه وسلم يزيده وينتقل به من كلّ الرضا إلى أعظم ما كان يرجو منه ، لا بل حال أمته كذلك ، فقوله : " يعطيك ربك " فيه بشارة . وقال : " حتى يعطوا الجزية

عن يدٍ " (التوبة ٢٩) لأنها موقوفة على قبولٍ منا ، وهم لا يؤتون إيتاء عن طيب قلب ، وإنما هو عن كره ، إشارة إلى أن المؤمن ينبغي أن يكون إعطاؤه للزكاة بقوة ، لا يكون كإعطاء الجزية ولذلك قرن الله تعالى لفظ الزكاة بالفعل أتى واشتقاقاته في سبعة وعشرين موضعا في القرآن الكريم ، إشارة إلى أن المؤمن ينبغي أن يكون إعطاؤه للزكاة بقوة (إتيان) لا يكون كإعطاء الجزية ... وختم الجويني تفسيره بقوله : فانظر إلى هذه اللطيفة الوقِفة على سرّ من أسرار الكتاب " (٤٧)

ورغم هذه الجهود الرائعة من العلماء اللغويين والمفسرين التي أكدت على أصالة اللفظ القرآني وتفرده ، وتوصلهم إلى بطلان التأكيد الصناعي بين مترادفاته ، إلا أن هناك مِن الباحثين المحدثين مَن ذهب إلى القول بوجود الترادف التام بين ألفاظ القرآن الكريم وقال : " لا معنى لمغالاة بعض المفسرين حين يلتمسون في كل لفظ من ألفاظه شيئا لا يرونه في نظرائه " (٤٨)

وهذه الآراء وما ينحو نحوها مرفوضة من جهة البيان المحكم ، ولا تستقيم مع لغة القرآن الذي تقتضي دقة الإحكام في بيانه أن يستعمل المترادفات استعمالا معجزا يكشف عن الملاحظة الدقيقة في دلالة ألفاظه وظلال معانيه وجرس أصواته ، وفاء منه بنسق المقامات وبلاغة التعبير . وقد نقبل من العلماء أن يفسروا اللفظة منه بمرادفها لتبسيط معانيها وتقريبها إلى الأفهام ، أما أن يقفوا بمعانيها عند حدود الدلالات العامة والمعاني المشتركة التي تجعل منها مجرد ألفاظ مكررة ومعان فهذا ما لا نقبله في كلام تحدى الله به في معرض الإعجاز.

وإن جاز وقوع الترادف في لغة العامة من المثقفين ، فإن وقوعه في لغة الخاصة من البيانيين عيب وقصور ، لأنه الباب الذي يتفاضل فيه البلغاء بدقة البيان وأحكام البلاغ ... أما وقوعه في لغة القرآن فغير وارد على الإطلاق لأنه كلام فصلت عباراته وأحكمت ألفاظه ووضع كل حرف فيه بإتقان بديع .. والقول به أمر خطير ، مهما قيل فيه من دعوى التأكيد ، أو التنويع ، وموضع الخطورة فيه ، أنه يفتح بابا للجرأة على النص القرآني فيقرءونه بالمعنى ويترخصون في ألفاظه فيحلون

اللفظ محل مرادفه ، وهذا ما لا يقول به مؤمن له فضل اتصال بسمو العبارة القرآنية وثرائها وأسرارها ."(٩)

وحين نفرغ إلى القرآن الكريم نستهديه الرأي في قضية الترادف ، نجد فيه خير هدى ورشاد ، فهو يرشدنا في آية صريحة إلى أن الألفاظ وإن ترادفت في المعاني المشتركة فإنها تتمايز في مواضعها في الأسلوب الحكيم . وإن اللفظة منه لتأتي أفضل ما تكون بيانا في مقام . نابية مستهجنة في مقام سواه ، في الآية الكريمة : " يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا " (البقرة ١٠٤) (١٠).

يرشدنا القرآن إلى ضرورة الدقة في اختيار اللفظ المناسب لمقام التعبير ، فهو ينهى عن لفظ جاء في غير موضعه ويأمر بمرادفه الذي يفضله في هذا المقام ، مما يؤكد وجود المعاني الفارقة والخصائص المتمايزة بين المترادفات .

والحقيقة أن كلمة (راعنا) كانت تجري على ألسنة اليهود مجرى السخرية والاستهزاء وكان سفهاؤهم يميلون ألسنتهم فينطق هذا اللفظ ، وهم يوجهونه للنبي – صلى الله عليه وسلم – حتى يؤدي معنى آخر مشتقا من الكلمة العبرية (رع ٦لا) التي تعني : سيء – رديء –خبيث – شرير – دنيء ، وقد اختاروا هذا اللفظ لهذه المعاني نكاية في المصريين القدماء الذين كانوا يعبدون الإله (رع) ، ثم أخذوا يستهزئون من المسلمين الذين كانوا يحرصون أشد الحرص على سماع الرسول – عليه الصلاة و السلام – والفهم عنه ، فكانوا إذا ألقي عليهم شيئا من العلم وخافوا فوته قالوا (راعنا) يا رسول الله ، أي أمهلنا حتى نحفظ عنك ، فاستغل اليهود التشابه الصوتي بين (راعنا) العربية و (راعينوا) العبرية أي شريرنا ، فكانوا يلوون ألسنتهم قصدا لمعنى الشتم والسباب في مخاطبته عليه السلام ، وهذا ما سجله القرآن عليهم في الآية الكريمة : " من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا . واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم " (النساء ٤٦) .

وهكذا جاء النهي للمؤمنين عن اللفظ الذي يتخذه اليهود ذريعة ، وأمروا أن

يستبدلوا به مرادفه في المعنى ، الذي لا يملك السفهاء تحريفه وإمالته ، كي يفوتوا على اليهود غرضهم الصغير السفيه ...

واستخدام مثل هذه الوسيلة من اليهود يشي بمدى غيظهم وحقدهم ، كما يشي بسوء الأدب ، وخسة الوسيلة ، وانحطاط السلوك ، والنهي الوارد بهذه المناسبة برعاية الله لنبيه وللجماعة المسلمة ، ودفاعه – سبحانه – عن أوليائه ، بإزاء كل كيد وكل قصد شرير من أعدائهم الماكرين . (٥١)

وهكذا فإن هذا البيان الواضح من القرآن الكريم يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن لغة القرآن لا تقر الترادف بمعناه العام ، وإنما تحتفظ لكل لفظة منه بمقامها الخاص ومعناها المميز . الأمر الذي يجعل من ألفاظه مهما ترادفت وتقاربت ذوات مستقلة لا تتماثل ولا تتكرر ولا تتبادل مواضعها في الدلالة أو السياق .

وقبل الحديث عن ترجمة بن شيمش وإشكالية ترجمة المترادفات ، كان لابد من الوقوف على الترجمات العبرية الكاملة للقرآن الكريم والتي سبقت ترجمة بن شيمش ، وذلك لمعرفة إلى أي مدى كان الالتزام والأمانة في الترجمة هما من أسس المنهج المتبع في تلك الترجمات ، وإلى أي مدى كان تدخل المترجم في النص القرآني المقدس من خلال ما يحمله من رؤى استشراقية تبحث دومًا عن نقاط الضعف في القرآن الكريم من أجل الحدّ من تأثيره القوي في هداية غير المسلمين إلى الإسلام ، وإن كانت هناك رؤية استشراقية أخرى جديرة بالتسجيل حيث نظرت إلى البحث العلمي بحيدة ونزاهة وأرادت فهم القرآن الكريم على حقيقته وإدراك جوهر الإسلام وعظمته ، فقد سجّل الشاعر الألماني جوته في ملاحظاته أن " القرآن في أسلوبه وأغراضه ومضمونه قوي ومثمر ، ويمتلك حكمة وحقيقة ، ولا يجوز لأحد أن يتعجب من فاعلية هذا الكتاب وأثره " .(٥٢)

المبحث الثالث

الترجمات العبرية الكاملة للقرآن الكريم

من أجل التوصل إلى السبب الحقيقي من وراء اهتمام المستشرقين اليهود بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة العبرية رغم وجود هذا الكم الهائل من الترجمات إلى اللغات العالمية والتي يعلم كل يهودي لغة منها على الأقل ، كان لزامًا أن نقدم موجزًا لتاريخ وأهداف ومبررات الترجمات العبرية الكاملة للقرآن الكريم .

تعتبر ترجمة " بن شيمش " للقرآن الكريم هي أحدث ترجمة عبرية كاملة للقرآن فقد سبقتها ثلاث ترجمات كاملة ، كان أولها ترجمة " يعقوب بربى يسرائيل هليفي " من البندقية ، ويرجع تاريخها إلى عام ١٥٤٧ م عن طبعة إيطالية لترجمة القرآن الكريم ، وهى لم تطبع حتى الآن . (٥٣)

ويحتفظ المتحف البريطاني بنسخة من هذه الترجمة ، وهى عبارة عن مخطوطة تتكون من ثلاثة أجزاء ، تناول المترجم في الجزء الأول حياة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم – وتاريخ الإسلام حتى العصر الأموي – وتناول في الجزء الثاني ترجمة سبع وعشرين سورة ، أما الجزء الثالث فقد تضمن ترجمة إحدى وتسعين سورة .. إلا أنه إذا أضفنا مجموع السور المترجمة في الجزء الأول إلى مجموع السور المترجمة في الجزء الثاني ، لبلغ عدد السور المترجمة إلى مائة وأربع وعشرين سورة ، وهذا بالطبع مخالف لعدد سور القرآن الكريم وهو مائة وأربع عشرة سورة . (٥٤)

ويتضح لنا من هذه الزيادة جهل المترجم بعدد سور القرآن الكريم وعدم التقيد بالمقابلة الشكلية بين النص الأصلي والنص المترجم ، الذي كان من شأنه الحفاظ على قدسية النص القرآني .

والترجمة الثانية للقرآن الكريم كانت للمستشرق الألماني " تسيفي حايم هرمان

ريكندورف (ليبزج) وقد ترجمها عن الأصل العربي مباشرة ، وانتهى منها عام ١٨٥٧ م ، وطبعت في نفس العام في مدينة ليبزج بألمانيا . وقد هدف المترجم من ترجمته إلى إثبات أن المصدر الرئيس للقرآن الكريم هو التوراة ويتضح ذلك من العنوان الذي وضعه لترجمته وهو : " **המקרא והקוראן** - المقرا والقرآن " وعلى كل حال فإن هذه الترجمة أيضًا نادرة الوجود .(٥٥)

أما الترجمة الثالثة والكاملة للقرآن الكريم فتنسب " ليوسف يوئيل ريفيلن " وهو من مواليد القدس (١٨٩٠ -١٩٧١ م) وعنوان ترجمته باسم :" **אלקוראן** / القرآن " وصدرت عام ١٩٣٦ في فلسطين ، ويشير في مقدمته للترجمة إلى أهمية القرآن الكريم ككتاب مقدس للقسم السابع من الإنسانية كلها ، فقد وحد في عصره أسباطًا متفرقة في أمة واحدة ، وبث فيها روح القوة والجهاد وإعداد الجنود لبسط سيطرتها ماديًا وروحانيًا على الإنسانية طوال مئات السنين وإلى الآن يحتفظ هذا الكتاب بأهميته ومكانته وتأثيره العظيم على شعوب آسيا وأفريقيا ، ثم يذكر أن اليهود يولونه اهتمامًا خاصًا ، من حيث أنه أحد أروع إبداعات الروح السامية ، فإنه غنى بالأسلوب النبوى الخاص بالساميين ، وإيقاع إبداعاتهم الموغلة في القدم هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يقول : " يُسمع فيه صدى التطلع والشوق إلى إله واحد يتصف بالعزة والجلال والسمو من قبل المؤمنين بالوحدانية ، ويذكرنا روح القانون وهيئته بروح القانون السامى وهيئته، وهذا ما عبر عنه القرآن بأسلوبه ، ولذلك فإن ترجمة هذا الكتاب في ذلك الوقت لإثارة انتباه الشعب اليهودى بأهمية العودة إلى روح وحياة الشرق .(٥٦)

ثم تحدث عن الشكل والمضمون فقال : " يوجد في القرآن فصول يناسبها أسلوب التوراه ، وفصول أخرى كان أكثر مواءمة لها هو أسلوب الأجاداه (٥٧) وبدايات العصر الوسيط ، وبعد أن ترجمت كثيرًا من السور ، قمت بإعادتها عدة مرات من جديد ، بدون الالتفات إلى الترجمات الأولى ، وكى أكون متجردًا من المؤثرات الزمنية والحالة النفسية قررت ترجمته كله بأسلوب التوراه ، ثم قمت بمقارنته مع أساليب أدبنا الكلاسيكي في العصر الوسيط ، وقد اجتهدت في

استعمال الحصيلة اللغوية العبرية القديمة حتى انتهاء عصر المشنا (٥٨) ويبدو من هذه المقدمة اجتهاد المترجم في أن يكون محايدًا بقدر الإمكان في نقل معانى القرآن الكريم إلى العبرية .

أما الترجمة الرابعة والأخيرة للقرآن الكريم فهى " لأهارون بن شيمش " وصدرت الطبعة الأولى لهذه الترجمة عام ١٩٧١ ، وعنوانها : " **הקוראן הקדוש – ספר הספרים של האשלם** " : القرآن المقدس – الكتاب المقدس في الإسلام وتقع في ٤٤٢ صفحة وصدرت عن دار النشر **מסדה** وصدرت الطبعة الثانية عام ١٩٧٨ م وهى التى سنعتمد عليها في دراستنا ، وهى طبعة منقحة ، وتحمل نفس العنوان ، ولكنها من إصدار سفاريم قرنى – تل أبيب ، وتقع في ٣٩٩ صفحة (٥٩) .

المبحث الرابع

مقدمة بن شيمش لترجمة القرآن الكريم

ولكى نتعرف على شخصية المترجم وخلفيته الثقافية عن الإسلام ونبيه ورسوله محمد {صلى الله عليه وسلم} – نورد ملخصًا لمقدمته للترجمة :

" إن معنى الإسلام هو التسليم الكامل ، وهو اختصار للركن الأساسى في اليهودية كما ورد في التوراة : " **ואהבת את יהוה אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך** " – فتحب يهوه إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك (التثنية ٦ : ٥) ، " **להתהלך לפני יהוה .. באמת ובלב שלם** " أن تسلك أمام يهوه بالأمانة وبقلب سليم " (أشعيا ٣٨ : ٣) – كما جاء في تفسير سفر العدد ٧ : ٤ : " **אמר להם משה : לא כ"ט יום הייתם מושלמים לאלהים ، וי"א ימים אחרונים הייתם מתחשבים האיך לעשות את העגל** " – قال لهم موسى : " أليس ٢٩ يومًا كنتم مسلمون للرب و ١١ يومًا الأخيرة كنتم تفكرون كيف تصنعون العجل " . وهذا هو مبدأ العقيدة الإسلامية ، فالنبى محمد يعلن ويكرر في القرآن أنه أُرسل فقط لكى يهب توراة موسى لأبناء قومه عبدة الأصنام من خلال كتاب قراءة باللغة العربية = قرآن . " ويقول: إن النصارى فرع من " بنى إسرائيل " وقد انفصلوا عن اليهود لخلافات بينهم في الرأى ، ويطلق على هذين الفرعين " **עם הספר** " أهل الكتاب " على اسم التوراة التي وُهبت لهم ، وفُرض على النبى أن يحسم الخلافات بينهم في الدنيا ، في حين أن الله (مقابل **אלוה** في العبرية) سيحكم بينهم في الآخرة ، فقد حدد القرآن في إحدى السور الأولى بأنه{ أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد } (سورة الإخلاص) ، وقد حذر النصارى من تحريف هذه الحقيقة الأبدية وعدم الحديث عن التثليث أى : الله وعيسى ومريم (سورة المائدة ١١٧) لأن الله واحد أحد لاشريك له ، وكل من يتحدث عن ثلاثة فهو كافر ومذنب .. أما بخصوص اتهام

اليهود بقتل المسيح، فقد تم إنكار ذلك بشكل قاطع في سورة النساء ١٥٧ : " הם לא הרגוהו ולא צלבוהו " وما قتلوه وما صلبوه " وإنما رفعه الله إليه و بذلك فمن المستحيل قيام أحد بصلبه " .

" إن النبى محمد وفقًا لعصره آخر الأنبياء الذين ينشرون اليهودية الأصلية التي تنص على وحدانية الرب ، وهو يصفها بدين إبراهيم كما جاء في سورة آل عمران : ٦٧ שלא היה לא יהודי ולא נוצרי - ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا ولكن كان حنيفًا مسلمًا .. "

ومن خلال دوره كآخر الأنبياء ، فقد حاول محمد أن يرد اليهود عن خطاياهم ، والتى بسببها خرجوا من أرضهم ، وكذلك النصارى الذين ضلوا الطريق المستقيم أى أشركوا بوحدانية الله تعالى حين نسبوا له الابن " .

بوجه عام لا يوجد في القرآن مبادئ تتعارض مع اليهودية ، ولذلك وصف المستشرقون الإسلام بأنه يهودية تواءمت مع مفاهيم القبائل العربية وإدراكها ، ولذلك لم يحارب محمد اليهود في الجزيرة العربية بسبب يهوديتهم ، وإنما فقط لاتحادهم مع أعداءه عبدة الأصنام ، الذين حاربوه وناهضوا رسالته ؛ أما المصطلح " جهاد " والذي تطور مؤخرًا للضرورة السياسية ، فإنه موجه في القرآن لعبدة الأصنام الكفار فقط ، فلا يوجد إعلان للحرب ضد اليهود والنصارى ، وإنما فقط تُفرض عليهم الضرائب مثل الجزية والخراج ويبقون على يهوديتهم أو نصرانيتهم ولا يطلبون منهم اعتناق الإسلام "[١٠]

ثم يطرح بن شيمش رأى المستشرق الشيوعى الروسى " ن .م مورزوف " فيقول عنه : إنه يرى أن محمدًا لم يكن نبيًا وإنما هو شخص يعرف بالأمثال والنوادر والحكايات الدينية ، وقد طرح رأيه هذا في كتابه " المسيح " (١٩٣٠) ، ويرى أيضًا أن القرآن تم تأليفه في القرن الحادى عشر الميلادى ، أى معاصرًا للحملات الصليبية ، والذي لم يفرق فيه بين اليهودية والإسلام ، وكذلك يعرض بن شيمش رأى ل . ى كوليموفيتش في المقال المنسوب له بعنوان : " هل كان محمد {صلى الله

عليه وسلم} شخصية تاريخية " والذي نشر في العددين الثانى والثالث من مجلة " الإلحاد " سنة ١٩٣٠ ، والذي يؤيد فيه رأى " مورزوف " ويزيد عليه بقوله " إن النبى محمد {صلى الله عليه وسلم} لم يوجد ولم يخلق وما هو إلا شخصية أسطورية (١١)

والحقيقة أن بن شيمش يعارض كل هذه المزاعم ويقول :" لا شك أن النبى محمد {صلى الله عليه وسلم} كان شخصية تاريخية رائعة وعظيمة غيرت وجه التاريخ العالمي ،إلا أنه في رحلاته الكثيرة عن فلسطين والشام التقى يهودًا ونصارى ، وتعلم منهم مبادئ عقيدتهم مما أثار في قلبه الرغبة في إخراج شعبه عن ظلام جاهلية عبادة الأصنام وإدخالهم تحت مظلة الإيمان بإله واحد خالق السماوات والأرض وما فيهن " .

ثم يصف المترجم القرآن الكريم فيقول : " نزل القرآن على النبى في مكة والمدينة واشتمل على ١١٤ سورة ، منها القصير جدًا ، والطويل ، وتنقسم كل سورة إلى آيات ؛ لكن هذا التقسيم تم مؤخرًا لحاجة المسلمين لقراءته أثناء الصلاة ، وفي حالات كثيرة ينعدم تسلسل الآيات والحرص على تسلسل مضمونها ، فيوجد منهجان للتقسيم إلى آيات ، الأول نشره المستشرق الألماني جوستاف فليجل ، ويتبعه أغلب المترجمين ، والثاني هو المنهج المتبع في مصر ، ولا توجد فروق كبيرة بين المنهجين ولم أشر في ترجمتي إلى رقم كل آية وآية ، وإنما ترقيم كل خمس آيات معًا ... إن عدد الايات في التوراة والقرآن متقارب – أقل أو أكثر – حوالى ٦٠٠٠ أية تقريبًا ، وتنقسم الآيات إلى مكية (نزلت في مكة) وإلى مدنية (نزلت في المدينة) وبين الباحثين والمترجمين المعاصرين من يغير الترتيب الشائع للسور ويحدد ترتيبًا جديدًا يعتمد على تاريخ النزول ، وهذا نتيجة لأبحاثهم ودراساتهم ، مثل ترجمات " رودويل وداوود " ، بينما في المقابل يتبع "بيل " الترتيب الشائع للسور ، ولكنه يعتمد ترتيبًا جديدًا للآيات وفقًا لمضمونها حسب فهمه وإدراكه . إلا أن أغلب المترجمين يتجنبون إحداث تغييرات كهذه ، وتعتمد ترجمته على الترتيب الشائع والمقدس عند العرب ."

ثم يتحدث المترجم عن الأسلوب المتبع في ترجمات عبرية أخرى للقرآن فيقول : تتبع بعض ترجمات القرآن الكريم ترجمة آية آية حسب تقسيم فليجل أو التقسيم المصرى ، والبعض الآخر يتجاهل التقسيم وفقًا للآيات ويترجم المضمون بأسلوب مسترسل ، فقد تُرجم القرآن إلى العبرية في سنة ١٨٥٧ وترجمة البروفيسور " تسفي حاييم ريكندورف " ، وفي سنة ١٩٣٦ قام بالترجمة البروفيسور " يوسف يوئيل ريفلين " ، وقد اتبعت هاتان الترجمتان أسلوب ترجمة آية آية مع ذكر رقم الآية وفقًا لترتيب فليجل " [٦٢]

منهج بن شيمش في ترجمة القرآن الكريم

بعد أن استعرض بن شيمش المنهج في الترجمات العبرية السابقة للقرآن الكريم، يتحدث عن منهجه في ترجمة القرآن الكريم فيقول : " أما منهجى في الترجمة فيتبع الأسلوب المسترسل حسب منهج معظم المترجين ، وهى أول ترجمة بالعبرية بهذا الأسلوب الترجمى ، الذي لايرتبط بذكر رقم الآية أو وضع نهاية لها ، وإنما هو يحرص على توضيح المضمون مع ترقيم كل خمس آيات معًا " .

ويبرر " بن شيمش " اختياره هذا المنهج في الترجمة فيقول : " يستند عملي على المقولات الآتية : " **דיברה תורה כלשון בני אדם** " تكلمت التوراة حسب لغة البشر " (**ברכות** البركات ٣١) (٦٣) - **לא ניתנה תורה למלאכי השרת** لم تعط التوراة للملأ الأعلى (٦٤) (البركات ٢٥) ، وكذلك لغة القرآن ، فقد كانت لغة القبائل في مكة والمدينة في شبه الجزيرة العربية ، وكانت في ذلك الوقت مفهومة للجميع ، لأنه من غير الممكن استمالة قلوب هؤلاء الأقوام وجذبهم لعقيدة جديدة ، والتحذير من يوم الحساب إلا بلغة مفهومة لهم .. لذلك اجتهدت لفهم المقصود من آيات القرآن ، ثم مطابقة معنى الكلمات مع المقصود من الآيات .
إن لغة القرآن مثل لغة التوراة لها وجوه عديدة ، ولكل كلمة معان عديدة وأحيانًا متناقضة ، فالنسخة الحالية من القرآن اكتملت في فترة حكم الخليفة الثالث عثمان بن عفان (٦٥٦ -٦٤٤ م) وفي ذلك الوقت كانت اللغة العربية تتركب فقط من السواكن (Consonants) في شكل خطوط قصيرة وأفقية وبدون حركات

(Vouels) أو حروف علة ، وبدون تنقيط للحروف Diacritical points ، ويمكن افتراض عدة صور من القراءات المختلفة قد تطورت من تلك الخطوط، وفي عصر الخليفة " عبد الملك الذي حكم الشام في السنوات ٦٨٥ – ٧٠٥ م اتبع واليه في العراق " الحجاج بن يوسف " أسلوب الكتابة مع حروف العلة وعلامات الفصل التى مكنت إلى حد ما من القراءة الواضحة للقرآن ، ووضعت أساس نشأة قواعد اللغة العربية .. وذلك لا ينبغى الاعتماد على النحو في تحديد معنى كلمات القرآن ، و حيث أنه في نفس الفترة أتبع أيضًا أسلوب استعمال الحركات في العبرية ، ولذلك حدد أحبار التلمود " أن كل من يترجم فقرة حسب صورتها فإنه مختلق- כל המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי (قيدوشين ٤٩) .. لذلك اشتملت ترجمتي على تجديدات عديدة في منهج الترجمة لا تتشابه مع باقى الترجمات في كل اللغات " (٦٥)

ويقول " بن شيمش " عن منهجه في كتابة الملاحظات في الهامش : " اجتهدت في ذكر كل المواضع في العهد القديم والتلمود وتفاسير أحبار التلمود ، التى تتشابه أو تقابل صيغة القرآن ، مما يؤكد مرات عديدة أن القرآن ما هو إلا صياغة عربية لتوراة موسى السابقة عليه . وجزء من هذه الملاحظات أشرت إلى أنه قد سبق ذكره في كتب الأحبار العلماء : أ. جيجر ، ش . د جويطن ، ى . ريفلين ، أ.ى كاتس وابن زئيف وأحبار آخرين ، وفي كل موضع لم يذكر فيه صراحة " التلمود الأورشليمى " فإن المصدر يعود إلى " التلمود البابلي " (٦٦)

كذلك رجعت إلى التفاسير الإسلامية باللغة العربية وهى :

- تفسير الطبرى (٩٢٢) .
- تفسير الزمخشرى (١١٤٣) .
- تفسير البيضاوى (١٢٨٦).

كذلك استعنت بالمراجع الأجنبية التالية :

J. Wellhausen : Rest Arabischen Heidentums . 1961 .

R.A.Nicholson : Aliterary History of the Arabs 1953 .

J. Goldziher : Die Richtungen der Islamischen koranauslegung , 1970.

J.M.S. Baljon : Modern Muslim karan interpretation . 1961

نقد مقدمة المترجم

ومن مقدمة المترجم يمكن الوقوف على ثقافته وخلفيته المعرفية تجاه الإسلام وكتابه الكريم ، ونبيه ورسوله محمد {صلى الله عليه وسلم}، ويمكن حصرها في النقاط التالية :

فسَّر " بن شيمش " الإسلام بالتسليم والإخلاص التام ، وقال إنه الركن الأساسى في اليهودية واعتمد في ذلك على بعض الفقرات التى تطالب اليهودى بالإخلاص والتسليم لربه " يهوه " وإن كان هذا صحيحًا من الناحية السطحية إلا أنه مختلف تمامًا من ناحية الشريعة ، فقد تعمَّد " بن شيمش " ربط إسلام الإنسان بالإله " يهوه " ليشير إلى أن دين الإسلام لم يأت بجديد على ما جاء في توراة موسى وأنبياء بني إسرائيل سوى الدعوة بما جاء في التوراة باللغة العربية وها هو القرآن بمعنى القراءة كما يطلق على التوراة اسم المقرا أى الكتاب المقروء .

والحقيقة أن الإسلام هو الدين الفطرى الذي أرسله الله إلى الأمم كافة بلسان رسله ، فقد أعاد الله إنزاله إلى محمد – {صلى الله عليه وسلم} – رفعًا للخلاف الشديد بين الأديان مع وحدة أصلها ، وأمر رسوله بأن يقوم بدعوة الناس إليه كافة ، باعتبار أنه دين البشرية كلها لا دين أمة واحدة منها ؛ ومن هنا يمكن القول إن " بن شيمش " قد تجاهل الآية الكريمة التى يدل معناها على أن الإسلام هو دين البشرية كلها ؛ إذ قال الله تعالى : " إن الدين عند الله الإسلام ، وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيًا بينهم ، ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب . فإن حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن ، وقل للذين أتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا . وإن تولّوا فإنما عليك البلاغ . والله بصير بالعباد " (آل عمران ١٩ – ٢٠) ، ومما هو ذو دلالة قاطعة في أن الإسلام أُنزل ليكون دين الإنسانية عامة ، لا دين أمة خاصة – كما أراد بن شيمش أن يوهم القارئ بذلك – ما شرطه الله على الداخل فيه من وجوب الإيمان بجميع

الرسل الذين أرسلوا إلى الأمم وبجميع الكتب المنزلة إجمالاً ، فإن كفر بواحد من أولئك أو من تلك الكتب ، اعتبر كافرًا وإن آمن بالقرآن ومحمد ، قال الله تعالى : " إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ، ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ، ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً ، أولئك هم الكافرون حقًا ، واعتدنا للكافرين عذابًا مهينًا " (النساء ١٥٠-١٥١).

إن الصيغة العامة في الدين الإسلامي واضحة إلى حد أن آية واحدة من الكتاب لم توجه إلى العرب خاصة ، وكل ما فيه موجه إلى الناس كافة ، وإلى المؤمنين ، بحيث أن تالي القرآن الكريم من أيّة ملة كان ليشعر بأن هذا الكتاب نزل بن ظهرانى أمة غير أمته .. وهذه ميزه يجب أن تلحظ في التدليل على عمومية الدين الإسلامي [٦٧]

بالإضافة إلى ذلك فقد عمد القرآن الكريم إلى التفريق بين الإسلام والإيمان ، وذلك للرد على ادعاءات اليهود بأن الإسلام استمد أفكاره وعقائده من اليهودية ، و هذا ما أراد أن يروجه بن شيمش من أن الفعل " سلم – أسلم " يقابل الفعل " שלם " في التوراة ، من هنا جاء قوله تعالى : " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا " (الحجرات : ١٤) – قال الأزهري : فإن هذا يحتاج الناس إلى تفهمه ، ليعلموا أين ينفصل المؤمن عن المسلم ، وأين يستويان ، فالإسلام إظهار الخضوع والقبول لما أتى به سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبه يحقن الدم ؛ فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب فذلك الإيمان الذي هذه صفته ، فأما من أظهر قبول الشريعة واستسلم لدفع المكروه فهو في الظاهر مسلم ، وباطنه غير مصدق ، فذلك الذي يقوم أسلمت لأن الإيمان لا بد من أن يكون صاحبه صديقًا ، لأن الإيمان التصديق . فالمؤمن مبطن من التصديق مثل ما يظهر ، والمسلم التام الإسلام مظهر للطاعة مؤمن بها ؛ والمسلم الذي أظهر الإسلام تعوذا غير مؤمن في الحقيقة ، إلا أن حكمه في الظاهر حكم المسلم وأما قوله تعالى : " يحكم بها النبيون الذين أسلموا " (المائدة : ٤٤) فسره ثعلب فقال : كل نبي بعث بالإسلام ، غير أن الشرائع تختلف . [٦٨]

وهكذا أراد الحق سبحانه وتعالى أن ينزل الإسلام في هذه البيئة من النضال الديني – فاليهود أهل دين سماوي ، وكان فيهم أحبار متضلعون في الثقافة الدينية ، وعارفون بالأساليب الجدلية _ ليثبت للعالم بدليل محسوس أنه لم يستمد وجوده من دين سابق عليه ، ولكنه هو نفسه الدين الأول الذي استمد كل دين مادته منه ، كما قرر ذلك بقوله تعالى : " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا ، والذي أوحينا إليك ، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى . أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه " (الشورى ١٣٠).

لهذا السبب جاءت في القرآن آيات كثيرة جدًا في مجادلة اليهود وإلزامهم الحجة، فسردت ما كانوا عليه من الاستعصاء على أنبيائهم ، وما كانوا يقابلونهم به من الالتواء والمراوغة ، وما استحقوه بسبب ذلك من تسلط الوثنين عليهم ، ووقوعهم في أسر الأمم الأخرى ، حتى أدى ذلك إلى هدم هيكلهم عدة مرات ، وتشتيتهم في الأرض ، يتخلل ذلك ما عمدوا إليه من مسايرة أهوائهم ، ومتابعة شهواتهم ، وما جنوه على أصولهم بالتأويل والتحريف حتى حللوا كثيرًا مما كان محرمًا عليهم ..

فهذه الناحية من القرآن الكريم كشفت عن أصالته في سمو المبادئ ، واستقامة الأصول ، وعن تحليه بضروب المناعات حيال كل شبهة تثار عليه ، فإن المقابلة التي اقتضاها الجدل بين الدينين أبانت بدليل محسوس عن الفرق البعيد بينهما ؛ فقد دل الأول على إنه دين أسرة واحدة ، مرتبطة بأرض معينة ، لا يصح لها وجود بدونها ، وأنه خلاصة عقلية تلك الأسرة في أطوارها المختلفة ، فلا يصح لغيرها ؛ ودل الثانى على إنه دين البشرية بأسرها ، وإنه جامع لكل ما بلغه من خير في جميع أطوارها ، وإنه بما طبع عليه من صفة العمومية ، وما تحلى به من مزية الإطلاقية ، وما وقف عنده من المثل العليا ، يصلح لكل زمان ومكان . (١٩)

٢- لقد أنكر " بن شيمش " كون الإسلام نسخة مشوهة أو محرفة من اليهودية كما قال بذلك الملحدون الروس ، وأن محمدًا شخصية أسطورية ، إلا أنه اعتمد رأى المستشرقين الذين يعرّفون الإسلام كيهودية متواءمة مع مفاهيم القبائل العربية .

ونرد عليهم ونقول إن المسألة – مسالة نصوص محفوظة ، لا تحتمل الجدل الطويل في ميزان النقد والمقارنة وإن احتملته في مجال الدعوة والخصومة العصبية ، ولا حاجة في المقارنة بين هاتين الديانتين إلى أكثر من ذكر العقيدة الإلهية في كل منهما للعلم الصحيح بمكانها من التنزيه في حكم الدين وحكم المعرفة النظرية ..

إن أصول الإله في المصادر اليهودية من أوائلها إلى أواخرها هى صورة " يهوه " إله شعب إسرائيل ، وهى صورة بعيدة عن الوحدانية يشترك معها آلهة كثيرون تعبدها الأمم التى جاورت العبريين في أوطان نشأتهم وأوطان هجرتهم ، ولكن " يهوه " يغار منها ولا يريد من شعب إسرائيل أن يلتفت إليها لأنه يريد أن يستأثر بشعب إسرائيل لنفسه بين سائر الشعوب وأن يستأثر شعب إسرائيل به لأنفسهم بين سائر الآلهة ولم يكن بنو إسرائيل ينكرون وجود الآلهة الكثيرين غير إلههم الذي يعبدونه تارة ويتركونه تارة أخرى ، ولكنهم كانوا يحسبون الكفر به ضربًا من خيانة الرعية لملكها واعترافهم بالطاعة لغيره من الملوك القائمين بالملك في أرض غير أرضه وبين رعية غير رعيته .. وقد وصفوه في كتبهم الدينية فقالوا عنه مرة إنه يحب الشواء وقالوا عنه مرة أخرى إنه يتمشى في ظلال الحديقة ليتبرد بهوائها وقالوا عنه غير هذا وذاك إنه يصارع عباده ويصارعونه وساروا بينه وبين عزازيل شيطان البرية ، فكانوا يتقربون إليه بذبيحة ويتقربون إلى الشيطان بذبيحة أخرى ومن تتبع نعوت " يهوه " في أوطان نشأتهم وأوطان هجرتهم إلى أواخرها قبل عصر الميلاد المسيحى – لم يتبين من تلك النعوت أنهم وسعوا أفق العبادة لهذا الإله ولا أنهم وسعوا مجال الحظوة عندهم ـ بل أنه ليتبين من نعوته السابقة واللاحقة أنهم كانوا يضيقون أفق عبادته ويحصرون مجال الحظوة عندهم جيلاً بعد جيل ، فكان شعبه المختار في مبدأ الأمر عامًا شاملاً لقوم إبراهيم ثم أصبح بعد بضعة قرون مقصورًا على قوم يعقوب بن إسحاق ثم أصبح بعد ذلك محصورًا مقصورًا على قوم موسى ثم على أبناء داود ... وجمد بنو اسرائيل على عقيدتهم الإلهية فظل " يهوه " الهًا إسرائيليًا يستأثر به أبناء يعقوب بن إسحاق ولا يرجو الخلاص بمعونة منه إلا الذين يدينون بالولاء لعرش داود وذريته من بعده ، فلم يتغير هذا الاعتقاد بينهم

قبل عصر الميلاد المسيحى ولم يأت التغيير فيه من قبل المحافظين منهم على عقيدتهم الأولى بل أتى هذا التغيير من قبل المصلحين المجددين في الدين اليهودي وقام به من بينهم رسول مغضوب عليه في شريعتهم متهم بالمرونة من زمرتهم ، وهو عيسى ابن مريم عليه السلام .(٧٠)

وهكذا فإن مجمل ما يقال عن العقيدة الإلهية كما دان بنو إسرائيل وجمدوا عليها إلى عصر الميلاد ، إنما هى عقيدة شعب مختار بين الشعوب في إله مختار بين الآلهة ، وليس في هذه العقيدة إيمان بالتوحيد ولا هي مما يتسع لديانة إسرائيلية أو مما يصح أن يحسبه الباحث المنصف مقدمه للإيمان بالإله الذي يدعو إليه الإسلام ، فقد جاء الإسلام مصحّحا متممًا ولم يتخذ موقف الناقل المستعير

٣- وبعد أن تبنى " بن شيمش " الرؤية الاستشراقية التى تشرح الإسلام في ضوء اليهودية ، وتفهمه فهمًا يهوديًا لا إسلاميًا ، ومن ثم لا تعترف به دينًا مستقلاً ، بل تربطه – نهائيًا – باليهودية وتعده تحريفًا لها ، فكان لابدّ له من التأكيد على بشرية القرآن ، فهي الأساس الذي تبنى عليه إمكانية نشر تلك الرؤية ، فيقول في مقدمته : " إن محمدًا {صلى الله عليه وسلم} يعلن ويكرر في القرآن .. " وذلك لكى يربط القرآن بشخص النبى – {صلى الله عليه وسلم} – ويقطع الصلة بينه وبين الوحى السماوى ، ولو أنه قرأ سيرة ابن هشام والتي ترجمها إلى العبرية سلفه " ريفلين " عن حياة محمد {صلى الله عليه وسلم} **חיי מוחמד** وذلك بين عامي ١٩٣٢ / ١٩٣٣ م لأطلع على كيفية نزول الوحى على رسولنا الكريم ، وإذا لم يكن هذا وحيًا فكيف الوحي من الله ؟ يقول ابن هشام : " في ذات ليلة – أعنى ليلة القدر – بسط فيها السلام الإلهى جناحيه على البسيطة ، واتجهت فيه الخليقة إلى بارئها – في وسط هذه الليلة نزل الكتاب على القلب المشوق ، وإنه (محمد) لمستغرق في بحار الفكر إذا صوت قوى كموج البحر يهتف قائلاً " اقرأ" يقول ذلك مرتين ، فقال : " اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم " فهب النبى – {صلى الله عليه وسلم} – وكأنما كتبت في قلبه كتابًا ، فرجع إلى أهله سريعًا ترجف بوادره وقال : " يا خديجة ! ...

إن الأبعد (يعنى نفسه) لكاهن أو مجنون . فقالت " كلا يا أبا القاسم (كنية محمد {صلى الله عليه وسلم} نسبةً لأحد أولاده) فإن الله لا يفعل ذلك بك أبدًا . إنك لتصدُقُ الحديث ولا تجزى السيئة بالسيئة ، وتؤدى الأمانة ، وتصل الرحم ، وإن خُلقك لكريم ولست بصخّابٍ في الأسواق . ماذا نزل بك ؟ .. هل رأيت ما يفزعك ؟.. " فقال صلى الله عليه وسلم " نعم " ... وحدثها بالذي رأى .. فقالت " أبشر يا ابن عم ، فوالذي نفس خديجة بيده إني لأرجو أن تكون نبي هذه الأمة " ثم قامت فانطلقت إلى ورقة بن نوفل وهو ابن عمها ، وكان شيخًا كبيرًا قد عَمِيَ وقرأ الكتب وسمع من أهل التوراة والأنجيل كتابى اليهود والمسيحيين ، فأخبرته بما أخبرها به رسول الله {صلى الله عليه وسلم} أنه رأى وسمع . فقال ورقة " قدوس قدوس ، والذي نفس ورقة بيده ، لئن كنت صدقتني يا خديجة لقد جاءه الناموس الأكبر (٧١) الذي كان يأتي موسى وعيسى وإنه لنبى هذه الأمة فقولي له : " فليثبت " (٧٢)

ويعلق الأستاذ العقاد علي هذا الافتراء فيقول : " إن ديننا يصحح العقائد الإلهية ويتممها فيما سبقه من ديانات الأمم وحضاراتها ومذاهب فلاسفتها – تراه من أين أتي ومن أي رسول كان مبعثه ومدعاه ؟ .. ليكن كيف كان في أخلاد المؤمنين بالوحي الإلهي حيث كان ، فما يهتدي رجل " أمي " في أكناف الصحراء إلي إيمان تقدم إلا أن يكون ذلك وحيا من الله ، وأنه لحجر علي البصائر والعقول أن تنكر الوحي علي هذه المعجزة العليا لأنه لا يصدق عليها في صورة من صور الحدس أو الخيال .

٤- أراد " بن شيمش " تبرئة اليهود من جريمة قتل المسيح عليه السلام ، باقتباسه جزء من آية سورة النساء ، بما يخدمه المعني الذي أراده دون تكملة الآية التي تتهم اليهود صراحة بنية قتل السيد المسيح ، فقد ترجم قوله تعالي : " وما قتلوه وما صلبوه " ثم ترك بقية الأية وانتقل إلي الآية التالية " بل رفعه الله إليه " ويتساءل كيف يكونوا قتلوه وقد رفعه الله إليه . والحقيق التي لم يذكرها " بن شيمش " أن القرآن الكريم يدلي باعتراف اليهود بقتل المسيح : " وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسي

بن مريم رسول الله .." (النساء ١٥٧) . وما يقتل نبي بحق أبدًا فهي حالة لتقرير الواقع ، لإثبات جريمتهم بأنهم قتلوا المسيح وصلبوه ، وهم يتهكمون بدعواه الرسالة فيقولون : قتلنا المسيح عيسي بن مريم رسول الله وحين يصل السياق إلي هذه الدعوة منهم يقف كذلك للرد عليها ، وتقرير الحق فيها : " وما قتلوه وما صلبوه ، ولكن شبه لهم ، وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك فيه ؛ مالهم به من علم إلا اتباع الظن و ما قتلوه يقينا . بل رفعه الله إليه ، وكان الله عزيزا حكيما " .. إن قضية قتل عيسي عليه السلام وصلبه ، قضية يخبط فيها اليهود – كما يخبط فيها النصارى بالظنون – فاليهود يقولون : إنهم قتلوه ويسخرون من قوله : إنه رسول الله ، فيقررون له هذه الصفة علي سبيل السخرية والنصارى يقولون : إنه صلب ودفن ، ولكنه قام بعد ثلاثة أيام . و" التاريخ" يسكت عن مولد المسيح ونهايته كأن لم تكن له فيه حساب ! وما من أحد من هؤلاء يقول ما يقول عن يقين ، فقد تتابعت الأحداث سراعًا ، وتضاربت الروايات وتداخلت في تلك الفترة بحيث يصعب الاهتداء فيها إلي يقين .. إلا ما يقصه رب العالمين :

ولذلك فقد كان للقرآن قراره الفصل :

" وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم "

" وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما " .

ولا يدلي القرآن بتفصيل في هذا الرفع أكان بالجسد والروح في حالة الحياة ؟ أم كان بالروح بعد الوفاة ؟ ومتي كانت هذه الوفاة وأين . وهم ما قتلوه وما صلبوه وإنما وقع القتل والصلب علي من شبه لهم سواه .

لا يدلي القرآن بتفصيل آخر وراء تلك الحقيقة ؛ إلا ما ورد في السورة الأخري من قوله تعالي : " يا عيسي إني متوفيك ورافعك إلي " .. (آل عمران : ٥٥) .. وهذه كتلك لا تعطي تفصيلا عن الوفاة ولا عن طبيعة هذا التوفي وموعده .. وهكذا يحسم القرآن الكريم قصة الصلب ، دون الدخول في أقاويل وأساطير [٧٤] ؛ حاسما في الوقت نفسه ثبوت نية قتل المسيح – عليه السلام – باعتراف اليهود

أنفسهم ، وهو ما سعي المترجم إلي محاولة إنكاره ونفيه .. ويدلنا هذا الأمر علي أن ترجمة بن شيمش للقرآن إلي العبرية لم تهدف إلي المعرفة الخالصة ، أو الفهم المجرد ، أو التفاعل والتكامل مع الغير ، أو أنها تمت فقط بقصد معرفة المواطن التي يمكن الوثوب منها عليه ، أو البحث عما يمكن أن يكون نقاط ضعف يتم التركيز عليها لقهر الآخر وهزيمته والسيطرة عليه، أو تحقيقًا لمبدأ عدم الكفاية في الترجمات العبرية السابقة للقرآن الكريم ، بل أيضا لأجل محاولة تشويه وتحريف آيات القرآن الكريم وترجمتها بالشكل والمنهج الذي يخدم الأهداف اليهودية ، ومن هنا يمكن القول إن " بن شيمش " لم ينظر إلي البحث العلمي بحيدة ونزاهة ، بل حاول تسخيره لخدمة الأغراض اليهودية .

٥- عمد " بن شيمش " إلي تعريف " القرآن الكريم " تعريفا لغويا فقط ، بأنه كتاب قراءة ، دون التعريف الاصطلاحي لمحاولة إثبات بشرية القرآن ، وتسطيح المعني الشريف للفظ " القرآن " ، ونوضح له ونقول : إن استدلاله اللغوي سليم ، فالقرآن في اللغة العربية : " مصدر قرأ يقرأ قراءة وقرآنا علي وزن الغفران والشكران فهو بمعني القراءة . ثم نقل في عرف الشارع من هذا المعني وهو المصدر وجعل علمًا علي مقروء معين وهو كتاب الله الكريم ، وذلك من إطلاق المصدر و إرادة اسم المفعول ودليل كونه في اللغة مصدرا بمعني القراءة في قوله تعالي : " إن علينا جمعه و قرآنه . فإذا قرأناه فاتبع قرآنه " (القيامة ١٧-١٩)" (٧٥) والإيحاء الذي تتركه هذه الآيات في النفس هو تكفل الله المطلق بشأن هذا القرآن . وحيا وحفظا وجمعا وبيانا ، وإسناده إليه سبحانه وتعالي بكليته . ليس للرسول – {صلى الله عليه وسلم} – من أمره إلا حمله وتبليغه ..

وأما معناه في اصطلاح العلماء : فهو كلام الله القديم النوعي المعجز بلفظه ومعناه المنزل علي النبي – صلي الله عليه وسلم – بواسطة جبريل المتحدي بأقصر سورة منه ، المتعبد بتلاوته المنقول إلينا بطريق التواتر . فالمراد بالقرآن هنا هو اللفظ المعجز المقروء . لا الصفة القديمة صفة الكلام ولا الكلمات النفسية .. " (٧٦) ثم هناك

خصوصية امتاز بها القرآن الكريم عن الكتب السماوية السابقة فلا أجر علي مجرد التلاوة لها بل لا بد من التفكير والتدبر والعمل بما فيها . وإنما انفرد القرآن الكريم بهذه المزية لحكم سامية وفوائد غالية ، منها أن الأجر علي التلاوة عامل مهم من عوامل المحافظة علي القرآن وبقائه مصونا من التغيير والتبديل اللذين أصابا غيره كالتوراة و الأنجيل .. ولا ريب أن انتشار القراءة والقراء والحفاظ يجعل القرآن كثير الدوران علي الألسنة واضح المعالم في جميع الأوساط والطبقات ، عند ذلك لا يجرؤ أحد علي تغيير شئ فيه .. ومن فوائده أيضا إيجاد وحدة لغوية للمسلمين تعزز وحدتهم الدينية وتيسر التفاهم والتعاون فيما بينهم فتقوي بذلك صفوفهم وتعظم شوكتهم وتعلو كلمتهم (٧٧)

٦- يشكك "بن شيمش " – في مقدمته – في ثبوت نص القرآن الكريم وكتابة مصاحفه فيشكك في سلامة تدوين القرآن أيام النبي – صلي الله عليه وسلم _ وعدم وجود نسخة مكتوبة ومكتملة للقرآن إلا في عهد عثمان بن عفان – الخليفة الثالث – وكانت غير منقوطة وخالية من حروف العلة مما أدي إلي الاختلاف في قراءته ثم يُرجع فضل التنقيط ووضع الحركات إلى الحجاج بن يوسف والي العراق في خلافة عبد الملك (٧٠٥ – ٦٨٥) ، وهو هنا يردد أقوال المستشرقين في أن الحجاج لما قام بنصرة بني أمية جمع المصاحف فأسقط منها أشياء كثيرة مما لا يوافق بني أمية و يسؤهم وزاد فيه أشياء تزلفا إليهم و ألقي المصاحف السابقة و أعدمها ومحاها وغسلها بالخل ... وقبل الرد علي هذه الشبهات نقول : لا يستقيم هذا التشكيك في سلامة نقل النص القرآني ممن تصدي لترجمة كتاب الله مع التسليم بأنه يجهل السنة النبوية ؛ إذ يعني ذلك أنه يجهل كذلك أو يتجاهل حقيقة مبدأ حفظ القرآن الكريم : ذلك المبدأ الرباني الذي تقرر في القرآن وتكفل الله – تعالي – نفسه بتحقيقه : " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون " (الحجر ٩) .

وقد تصدي الشيخ علي العبيد أستاذ علوم القرآن للرد علي هذه الشبهة في أحدث دراسة في هذا المجال لبيان مراحل حفظ القرآن والتي تضمنت ثلاث مراحل :

أـ الحفظ في السماء :

وهو الحفظ في اللوح المحفوظ :" بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ " (البروج ٢١-٢٢)، واللوح المحفوظ هو الكتاب الذي أودع الله تعالى القرآن فيه وأقسم على هذه الحقيقة بقسم يتضمن إشارة علمية إلى إحدى آيات الله الكونية : " فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم . إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون تنزيل من رب العالمين " (الواقعة ٧٥- ٨٠) فهذا الكتاب المكنون مستور عن الأعين لا يطّلع عليه إلا الملائكة المقربون ولا يمسّه إلا الملائكة الطهّار . قال تعالى:" في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدى سفرة كرام بررة " (عبس ١٣-١٦).

ب – الحفظ في الطريق من السماء إلى الأرض :

فقد أوكل بتنزيله من السماء إلى الأرض ملك مطهر أمين على حفظه قوى على ذلك وقادر عليه هو جبريل المسمى بأمين الوحى . قال تعالى : " وإنه لتنزيل رب العالمين . نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربى مبين " (الشعراء ١٩٢ – ١٩٥) وقال تعالى : " إنه لقول رسول كريم ، ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين " (التكوير ١٩-٢١). ثم أمّن طريق النزول فأقصيت منه الشياطين المتلصّصة : " إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب ، وحفظًا من كل شيطان مارد . لا يسمّعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب . دحورًا ولهم عذاب واصب " (الصافات ٦-٩) .

جـ الحفظ على الأرض :

وتم حفظه على الأرض بثلاث وسائل تكفلت بحفظه في الصدور وفي السطور :
أولاهما : جمعه في صدر النبى – {صلى الله عليه وسلم} – وبيانه له : " لا تحرك به لسانك لتعجل به . إن علينا جمعه وقرآنه . فإذا قرأناه فاتبع قرآنه . ثم إن علينا بيانه " (القيامة ١٦-١٩).

وبعد الجمع في الصدر ، تم تثبيته في الصدر وحفظه من النسيان – قال تعالى : " سنقرئك فلا تنسى " (الأعلى : ٤٦)

الثانية : تدوينه وكتابته بواسطة كتاب الوحى المعروفين ، فقد ورد الحديث عن القرآن في قوله تعالى : " ذلك الكتاب لا ريب فيه " (البقرة ٣) والكتاب تدل على أن القرآن كان مكتوبًا مدونًا بالأقلام .

الثالثة : تيسيره للذكر ، أكد الله تعالى ذلك أربع مرات . قال تعالى : " ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر " (القمر ١٧ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٤٠) وذلك بجمعه في مصحف واحد ذي حصانة بالغة من التبديل أو البطلان كي تحقق له العزة التي وصفه الله بها . قال تعالى : " وإنه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد " (فصلت ٤١-٤٢).

وقد تم ذلك الجمع المصحفي في عهد أبى بكر الصديق ، فكتب القرآن الكريم في مصحف واحد مسلسل الآيات ومرتب السور ، مجموع من مدونات كتّاب الوحي من إملاء النبي – {صلى الله عليه وسلم} – بعد شهادة شاهدين على كتابته بين يديه {صلى الله عليه وسلم} – موافق لما في صدور الحفاظ ، مطابقة لما ثبت في العرضة الخيرة من قراءة زيد بن ثابت على النبى – صلى الله عليه وسلم – في العام الذي توفي فيه .. ثم في عهد عثمان بن عفان تم نسخ المصحف المجموع في عهد أبى بكر وتوزيعه على الأمصار للقراءة وفق رسمه الذي يجمع ما ثبت من الأحرف السبعة في العرضة الأخيرة بدون تكرار للكلمات ، بل بما تحتمله الكتابة غير المشكلة ، وغير المنقوطة [٧٨]

وأما ما نسبه إلى الحجاج بن يوسف الثقفي : فهي نسبة كاذبة وفرية لا برهان أو دليل عليها ، فلا يوجد أى شاهد تاريخى يدل على أن الحجاج جمع المصاحف ونقص منها أو زاد فيها أو قام بتنقيط آياتها ، ولو أنه فعل ذلك لنقل إلينا بالتواتر لأن هذا أمر ليس بالهين ، لأنه كيف يفعل ذلك والأمة كلها تقرأ القرآن وأئمة الدين الموجودون في عصره كالحسن البصرى وغيره يسكتون ولا ينكرون ولا يدافعون ، غير أن الحجاج كان عاملاً من العمال على بعض أقطار الإسلام ، فأنى له أن يجمع المصاحف ويعدل فيها في غير ولايته التى هو عامل عليها ... فإن قيل إن

الإمام أبا بكر الباقلانى قال في كتابه (الانتصار لنقل القرآن) : وقد روى الناس عن الحجاج أنه غيَّر حروفًا من مصاحفهم وأسقط حروفًا كانت فيها ، كذلك وقد روى أن الحجاج قدم العراق ولم يكن أحد من الأمراء أشد نظرًا في المصاحف منه – فقد كان يختم القرآن كل ليلة – وكان الناس يكتبون في مصاحفهم أشياء أشياء ، فكانوا يكتبون : (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البته) ، (وليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحج) وأشياء غير هذا ، فبعث الحجاج إلى حفاظ البصرة وخطاطها فجمعهم عنده ثم أدخل عليه منهم خمسة هم : أبو العالية ، نصر بن عاصم الجحدرى ، وبن أصمع ومالك بن دينار والحسن ، وأرسل فأتوا له بمصحف عثمان ، وهو حينذاك عند آل عثمان . فقال لهؤلاء الخمسة : اكتبوا المصاحف وأعرضوا وصيروا فيما اختلفتم فيه إلى قول هذا الشيخ يعنى الحسن فغيروا أحد عشر حرفًا بأمر الحسن والجماعة المذكورة .. ولو سألنا من يدعى صنيع الحجاج لذلك ما هذه الحروف التي غيرها ؟ فقال هي معروفة . منها قوله : " هو الذي سيَّركم " بسكون الياء وفتح الراء فردها الحجاج : " يُسيِّركم في البر والبحر " (يونس : ٢٢) ومنها الآية ٢٥٩ من سورة البقرة : " يتسن " جعلها يتسنه بإضافة الهاء : فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه " . ومنها " شريعة ومنهاجًا " ، جعلها " شرعة ومنهاجًا " (المائدة : ٤٨) وفي بعض الروايات المشهورة أن الحجاج أمر عاصم الجحدرى وبن إصمع بتتبع المصحف وأمرهم أن يقطّعوا كل مصحف وجدوه مخالفًا لمصحف عثمان ويعطوا صاحبه ستين درهمًا ، وهذا لا يعارض ما رويناه عن " أبى بكر الباقلانى " من أنه نصَّب خمسة لهذه المهمة ، فقد جعل منهم عاصمًا للعرض وجعل ابن أصمع باحثه لتقطيع المصاحف المخالفة وأداء الدراهم فمن ظن أن الحجاج غيّر شيئًا كان في مصحف عثمان ظن جهلاً وافترى عليه كذبًا (٧٩)

٧- عند حديث المترجم عن الجهاد في الإسلام ، اختار الترجمة التقليدية والشائعة التى اتبعها المترجمون الغربيون في ترجماتهم للقرآن الكريم لهذا المصطلح : **מלחמת מצווה** " أى " الحرب فريضة مقدسة .

والحقيقة أن ما يترجمه الغربيون خطأ (بالحرب المقدسة) (٨٠) – La Guerre Sainte يقال باللغة العربية " الجهاد في سبيل الله " أي " بذل الجهد لنشر الإسلام والذود عنه من المعتدين عليه " ، فتقول وثيقة الفاتيكان (٨١) ، : " ليس الجهاد مطلقًا ما يعرف بالحيريم חרם (٨٢) في التوراة ، فالجهاد لا يسعى إلى الإبادة بل يسعى لأن يمد ، إلى مناطق جديدة ، حقوق الله والإنسان " (٨٣)

إذًا كان الأفضل ترجمة مصطلح الجهاد : התאמצות בשביל האלוהַ " . لكن من الجدير بالذكر أن " بن شيمش " لم يترجم مصطلح الجهاد في جميع الآيات التي ورد فيها القرآن الكريم بنفس الترجمة : " מלחמת מצווה " الحرب فريضة مقدسة " وإنما ترجم آية سورة التوبة (٧٣) : " يأيها النبى جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم ..□ بترجمة صائبة : " הנביא ، שקוד והתאמץ נגד הכופרים והצבועים ، ונהג בהם בחומרה " . . ٨٤)

٨- يشير " بن شيمش " إلى تشابه عدد الآيات في القرآن الكريم والتوراة ، حوالي ٦٠٠٠ آية – قل أو كثر – وذلك مما يدل على عدم اكتراثه بالرقم الصحيح لفقرات التوراة – إلا أن عدم الاهتمام بالرقم الصحيح لآيات القرآن الكريم قد أدى إلى مخالفة الترجمة للواقع التاريخي وافتقاد الأمانة العلمية ، فالرقم الصحيح لعدد آيات القرآن الكريم هو ٦٢٣٦ آية ، و قد وقع " بن شيمش " في هذا الخطأ رغم أن أبجديات الترجمة تعنى تعمق المترجم في نظام المادة المترجمة من حيث الالتزام المنهجي بضوابط الترجمة العلمية ، وذلك في النص الإنساني ناهيك عن صرامة هذا الالتزام في الكتب المقدسة ... وهنا يتجاهل ما للآيات من أهمية ، فهي العمود الفقري للسورة القرآنية : " آلر تلك آيات الكتاب المبين " (يوسف : ١) ؛ آلر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين "(الحجر : ١) ، ولكن لا يسعنا إلا أن نذكره بقول الحق سبحانه وتعالى : " ولا تكونن من الذين كذبوا بآيات الله فتكون من الخاسرين " (يونس : ٩).

٩- لخص " بن شيمش " في مقدمة ترجمته للقرآن الكريم ، رؤيته تجاه النبى محمد – {صلى الله عليه وسلم} – وتجاه القرآن الكريم وكيفية جمعه وتدوينه ثم

أهميته بالنسبة للمسلمين ، وارتباط ألفاظه ومعانيه بالتوراة والتلمود ، ومن هنا جاء دور المقدمة في توجيه القراء لتشكيل المواقف والقناعات حول الإسلام و قرآنه ورسوله ، من قبل مطالعة الترجمة ، ويبدو أن هذا هو السبب الرئيس لوضع تلك المقدمة.

نقد منهج بن شيمش في الترجمة :

يدل العنوان : הקוראן " – القرآن الذي وضعه بن شيمش لترجمته ، على ترجمة النص وليس المعنى ، وهذا المنهج الذي اتبعه " بن شيمش " يصادم ثوابت عقدية وفكرية وتاريخية ولغوية عند المسلمين ، فمن الناحية الفكرية لا يرى أي مفكر مسلم إمكانية محاكاة النص القرآني ، كما تقوم العقيدة الإسلامية على الإيمان بالقرآن الكريم كتابًا فريدًا معجزًا في جميع جوانبه لجميع البشر عربهم وعجمهم ؛ وتاريخيًا ثبت عجز أهل العرب أهل الفصاحة والبلاغة عن إجابة التحدى القرآنى لهم بأن يأتوا بسورة ليست من طبيعة النظم القرآنى ، بل من مثيله أو مما يقاربه ، وليس العرب فقط ، بل الثقلين جميعًا ، فعجزوا : " قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا " (الإسراء : ٨٨) ، فقد تحداهم وتدرج معهم في التحدي فطلب منهم أن يأتوا بمثل القرآن فعجزوا فطلب منهم أن يأتوا بمثل سورة واحدة منه فقال " و إن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهدائكم من دون الله إن كنتم صادقين " (البقرة : ٢٣) ؛ ثم تبين عجزهم عن ذلك بقوله عز من قائل : " فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين " (البقرة ٢٤) . " أما من الناحية اللغوية ، فإن عجز العربية بتراثها عن المجئ بمثل سورة من القرآن ليستلزم عجز غيرها من اللغات ، وذلك لأسباب كثيرة منها غنى العربية بالمفردات والمترادفات مما ليس له مثيل في اللغات الأخرى ، ومنها اختلاف بناء الجملة في العربية عنه في اللغات الأخرى ، وكذلك النظام اللغوي من حيث الضمائر والتذكير والتأنيث والإفراد والجمع ، ناهيك عن الأساليب البلاغية ، والنظام الصرفي والصوتى في العربية الذي يسمح لبعض التراكيب ببعض

الخصائص التعبيرية التى تتجاوز المعانى المعجمية " ... وإلى جانب ذلك فإن خصائص العربية من حيث : العدد ، وعلامات الإعراب ، والجنس والصيغ الصرفيـــة ، والتقديم والتأخير ، والحمل على المعنى ، والتوسع ، والاشتقاق ... الخ ، تمكن العربية من أداء المعانى على نحو دقيق تفتقر إليه العديد من اللغات الحية . وقد أشار بعض المترجمين من المستشرقين أنفسهم (جاك بيرك) إلى عدم قدرة اللغات المُترجم إليها على نقل طبقات المعاني الكثيرة التي تشمل عليها كل ومضة قرآنية ". (٨٥)

ولا شك أن النص القرآنى يأتى على رأس " ما لا يترجم " بسبب دلالات كلماته الثرية وتعبيراته المشحونة وتراكيبه المخصوصة ومفرداته الواسعة ، مما لانظير له في أي لغة أخرى ، لذلك يجمع المسلمون على أن كل ما يكتب عن القرآن في اللغات الأخرى فهو ليس قرآنًا أبدًا ، بل هو تفسير للقرآن ، أو معانى له (٨٦) ، ولذلك فمن العبث القول بإن هناك تراجم للقرآن وليس لمعاني القرآن .

٢- إذا كان " بن شيمش " قد اعتمد على الاستدلال كقاعدة أساسية من قواعد البحث العلمى حيث يسوق الدليل القرآنى ليؤكد ويثبت به ما ذهب إليه في قضية من القضايا التى طرحها في مقدمته ، إلا أنه في قضية اتهام اليهود بقتل السيد المسيح – عليه السلام – قد خالف هذه القاعدة ، وأورد الشاهد القرآنى ناقصًا ، وذلك يعتبر تقصيرًا في سلامة نقل النص القرآني .

٣- سار " بن شيمش " في ترجمة لفظ الجلالة (الله) وراء المستشرقين الغربيين الذين استعملوا كلمة (Allah) للدلالة على إله المسلمين (الله)، كما لو كان المسلمون يعبدون إلهًا غير إله النصارى واليهود . إن كلمتي : Dieu الفرنسية ، و God الإنجليزية ، تعنيان بالعربية " الله تعالى " والمقصود بها الله الواحد ، وذلك يعنى أن النقل الصحيح للكلمة إلى الفرنسية أو الإنجليزية ، وكذلك العبرية ، لا يستقيم إلا بالاستعانة بمعنى الإله في تلك اللغات : وهو God، Dieu ، **אלוה** ، وحيث أن اسم الإله في اليهودية " **יהוה** يهوه " خاص باليهود فقط – فكان الأفضل أن

يترجم " بن شيمش " اسم الجلالة (الله) بكلمة **אלוה** أو **אלוהים** العبرية التى تعنى " الإله الواحد الأحد " وهى الأقرب من ناحية الاشتقاق اللغوى إلى لفظ الجلالة (الله) ، فالله عند المسلم ليس إلهًا آخر سوى رب موسى والمسيح عليهما السلام .

ويقول موريس بوكاى تعقيبًا على ذلك : " إن وثيقة سكرتارية الفاتيكان لشئون غير النصارى تؤكد على هذه المعطية الأساسية بالألفاظ التالية : " نرى باطلا أن نتمسك مع بعض الغربيين بأن الله ليس هو إله حقيقة " .. ولقد أدانت نصوص مجمع أساقفه الفاتيكان الثانى مثل هذا الزعم ... وإذا أردنا أن نلخص إيمان المسلمين بالله فلن نفعل بأحسن من تلك العبارات بكتاب : " Lumen Gentium "إن المسلمين الذين يؤمنون بإبراهيم يعبدون معنا إلهًا واحدًا هو الرحيم ، ديان البشر في اليوم الآخر .." من هنا نفهم احتجاج المسلمين على العادة شديدة الشيوع وهى النقل الحرفي في اللغات الأوربية للفظة الله Allah بدلاً من الترجمة بكلمة Dieu الفرنسية ، لقد امتدح مثقفون مسلمون ترجمة د. " ماسون " للقرآن لأنها كتبت أخيرًا DieU بدلا من كلمة Allah . وجدير بالقول إن نص الفاتيكان يشير إلى أن (الله) هى الكلمة الوحيدة بالعربية عند المسيحيين المتحدثين بالعربية للدلالة على الإله الواحد .[٨٧]

٤- يذكر " بن شيمش " أنه اجتهد في ذكر كل المواضع في التوراة والتلمود وتفاسير الأحبار التى تتشابه أو تتقابل مع صيغ القرآن .

ومن الواضح أن المترجم استخدم هذا المنهج لربط الشعائر والمعتقدات والأحكام القرآنية بألفاظ ذات دلالات يهودية مألوفة لدى القارئ العبرى ، حتى إذا ما طالعها في مواضعها من الآيات القرآنية تأكد لديه انبثاقها عن نصوص وطقوس اليهودية والتوراة والتلمود .

٥- لم يكن " بن شيمش " موفقًا باتباعه منهج الترجمة الحرة ، إذ أغفل ترجمة العديد من المفردات ، كما لم يتقيد بأصل السياق ، ولم يقم وزنًا لخصوصيات

الأسلوب ، بل أعمل جهده لاستشفاف مضمون فكرة كل عدة آيات من كل سورة ، ثم ترجمتها وتقديمها بما لا يجافي الحقيقة ، وبذلك خالف تمامًا المعنى المراد من كل آية واستقلالية الآية الواحدة كمعجزة في حد ذاتها .

٦- الحرية المطلقة التى تصرف بها " بن شيمش " في النص القرآنى قد شوهت العلاقة بين النص الأصلى والنص المترجم ، فالمترجم لم يستوعب جيدًا روعه النظم القرآنى وخصوصيته ، " وهذه الخاصية القرآنية ليست عرضًا ظاهريًا ، أو منحى جانبيًا في القرآن ، بل هو جوهر الخصوصية القرآنية ، ومناط التفرد اللغوى المعجز للنص القرآنى ... فالنظم القرآنى هو أسلوب التأليف المتفرد في صياغة الجمل ، وبناء التراكيب ، وطرق الأداء في إطار محكم من الملاءمة بين المعانى ، ومراعاة المعانى والألفاظ لمقتضى الأحوال والمواقف " (٨٨) ... ورغم هذه الخصوصية إلا أن المترجم عامل النص القرآنى معاملة المؤلفات البشرية ، ولم تكن هذه المعاملة علمية ، بل كانت معاملة غير أمينة ، أدت إلى تشويه النص ، حيث تم عرضه كما يراه المترجم ، لا كما تقتضيه آياته وألفاظه

٧- عمد " بن شيمش " إلى تبرير اختيار بعض المترجمين والباحثين المعاصرين ، ترجمتهم لسور القرآن وفقًا لترتيب نزولها ، ويقول إن هذا الاختيار جاء وفقًا لأبحاثهم ودراساتهم ، وليس وفقًا للترتيب التوفيقي الشائع عند المسلمين ، والذي انتهجه هو في ترجمته ، وإن كان لم يذكر سبب اختاره لهذا الترتيب . " والحقيقة اننا أمام افتعال مشكلة أمام النص القرآنى لم يعرفها تاريخ علوم القرآن ، وهو ما يسمى بالمشكلات الزائفة ، ذلك أن ترتيب النزول لم يكن يومًا باعثًا على التناقض بسبب مخالفته للترتيب المصحفي التوقيفي إلا من وجهة النظر الاستشراقية ،لأن ترتيب المصحف جاء موافقًا لترتيب سور القرآن في اللوح المحفوظ ويستبين ذلك من توجيهات جبريل التى نقلها النبى – {صلى الله عليه وسلم} – إلى كتبة الوحى بوضع الآية في مكانها من السورة المعينة ثم رتبت سور القرآن شفاهة في حياته {صلى الله عليه وسلم} وعُلم ذلك من نهيه عن التنكيس في القرآن ، وهو التلاوة

عكس الترتيب المصحفي ، وفي العام الذي توفي فيه عرض زيد بن ثابت على النبى – صلى الله عليه وسلم – قراءة كل القرآن مرتبًا كما هو في المصحف اليوم .. أما ترتيب النزول فكان أشبه بما يكون بإمداد الهداية البشرية لمن يطلبها في الوقت الذي تقتضيه الحاجة ، لأن المجتمع البشرى كان أشبه بما يكون بالجسم المريض ، فبقدر الداء الذي تمكن منه بقدر ما كان نزول القرآن موافقًا للعلاج .(٨٩)

المبحث الخامس

إشكالية ترجمة المترادفات عند بن شيمش

إن أهم عائق يقف أمام المترجم هو محاولة إيجاد لفظ مناسب في معناه في لغة المصدر مطابق للفظ آخر في لغة الهدف ، ويتطلب هذا الأمر خلفيات حضارية – دينية وثقافية واجتماعية – مشتركة ، وتعمق المترجم في الوقوف على هذه الخلفيات – ومن حسن الحظ أن العربية والعبرية تعودان إلى أصل مشترك وتنتميان إلى أسرة لغوية واحدة ، وهى ما اصطلح على تسميتها باللغات السامية ، وبالإضافة إلى ذلك فإن للدراسات اللغوية بين اللغتين ، تاريخ عريق تمتد جذوره إلى ألف سنة ونيف ، ففي القرنين السابع والثامن للميلاد تم الفتح العربى الإسلامى لبلدان الشام والهلال الخصيب ، وبلدان شمال إفريقيا ، وسرعان ما استعربت أغلب الشعوب التى عاشت في هذه المناطق ، وقد شملت عملية سيطرة اللغة العربية كلغة المخاطبة والكتابة يهود هذه المناطق ، التى كانت آنذاك ملجأ للسواد الأعظم من اليهود ، فقد تخلّى يهود العراق مثلا عن التخاطب باللغة الآرامية وشرعوا يتكلمون لغة جيرانهم العرب ، وأخذ هؤلاء اليهود ، أى يهود العالم العربى ، يكتبون لغتهم الجديدة بحروف عبرية ، وهكذا ظهرت إلى الوجود الكتابة اليهودية العربية التى طالما كتب بها سعديا جاؤون (سعيد الفيومى)(٩٠) ويهودا هليفي (يهوذا اللاوى)(٩١) والراب موشى بن ميمون (موسى بن ميمون)(٩٢) وقد كتبت بهذه اللغة معظم المخطوطات المعروفة التى اكتشفت في مكنز القاهرة (الجنيزا) واعتبارًا من بداية الحكم الإسلامى ظهرت حركة لتفاسير التوراة والمشنا تم تدوينها باللغة العربية ، كما نلاحظ وجود مجموعات مفردات عبرية – عربية استهدفت التيسير على المتكلمين باللغة العربية فهم لغة التوراة والتلمود ، وفي بعض الأحيان جاءت هذه المجموعات من المفردات المعجمية لتؤكد وجوه الشبه وقرابة الأصول اللغوية بين الكلمات في اللغتين الساميتين الشقيقتين .

ومن الملاحظ أن " بن شيمش " في ترجمته للقرآن الكريم ، قد استقى مفرداته اللغوية من كافة عهود اللغة العبرية ومستوياتها ، بداية من لغة التوراة ، ولغة الأحبار ، والترانيم الدينية والعقادئية من عهد القرون الوسطى ، بالإضافة إلى اللغة الأدبية الحديثة ، وذلك لكى يمنح القارئ العبرى أدق ترجمة ممكنة وأكثرها معقولية ، ويلاحظ أيضًا أن المترجم كان يستهدف بترجمته للقرآن الكريم ، الجمهور اليهودى الذي يجيد عبرية التوراة والمصادر الدينية والأدبية القديمة ، إلى جانب اللغة الأدبية الحديثة .

وبعد أن اثبتنا أن الترادف الكامل أو التماثل بين لفظين أو أكثر ، مستحيل في اللغتين العربية والعبرية ، لأنه ما دامت الكلمات مختلفة صوتيًا ، فلا بد أن تكون معانيها مختلفة أيضًا ، وحيث أن العبرية ثرية بالمترادفات غير الحقيقية كالعربية ، كان من اليسير على مَن يتصدى لترجمة معانى القرآن الكريم ، العثور على مفردات مقابلة في معناها للمفردات العربية ، ومن الأمثلة التالية سوف يتضح لنا مدى نجاح " بن شيمش " أو فشله في إيجاد المقابل المناسب للمترادف القرآنى .

نماذج لترجمة بن شيمش للمترادفات القرآنية

١- وهم التأكيد بالمترادف

بعد أن استعرض " الزركشى " في برهانه ، آراء العلماء واللغويين ، والمفسرين في موضوع الترادف بقصد التأكيد الصناعي ، يقرر أن التأكيدات لا تفيد معنى زائدًا ، ولا بد في الثانى أن يفيد معنى زائدًا في الأول ، وأن من صور البلاغة في النظم إيجاز اللفظ واستيفاء المعنى وخير الكلام ما قل ودل ولا يُمل ، و الإفادة خير من الإعادة ، وأن التأكيد إنما يجئ لقصور النفس عن تأدية المراد بغير تأكد ، ولهذا أنكروا وقوعه في القرآن (٩٣)

ويقرر في موضوع آخر أن الألفاظ المترادفة في القرآن ، قد وزعت بحسب المقامات فلا يقوم مرادفها فيما استعمل فيه مقام الآخر ، وعلى المفسر مراعاة الاستعمالات والقطع بعدم الترادف ما أمكن ، فإن للتركيب معنى غير معنى

الإفراد ، ولهذا منع كثير من الأصوليين وقوع أحد المترادفين موقع الأخر في التركيب ، وأن اتفقوا على جوازه في الإفراد .(٩٤)

فاللفظان (فجاجًا .. سبلا – **מעבר הרים** ... **שביל**) .

ذكرا في قوله تعالى :

أ -"وجعلنا في الأرض رواسى أن تميد بكم . وجعلنا فيها فجاجًا سبلاً " (الأنبياء:٣١).

لاشك أنهما لفظان مترادفان يشتركان في الدلالة على الطرق دلالة عامة ثم ينفرد كل منهما بدلالته على نوع خاص من الطرق يستقل به ويدل عليه :

فالفجاج : الطرق الجبلية المشقوقة بين الهضاب والمرتفعات .

والسبل : الطرق المبسوطة الممتدة في الوديان (٩٥)

وكان ابن عمر رضي الله عنهما يفسر الفجاج في الآية على هذا النحو فيقول :

كانت الجبال منضمة فجعل فيها فجاجا أي طرقا واسعة . وهو أيضا قول مقاتل والضحاك ورواية عطاء عن ابن عباس .(٩٦)

وأما لفظ " سبلا " فتفيد مادته في اللغة معنى الامتداد و الاسترسال . يقال أسبل الرجل إزاره أطاله وأرسله . والسبلة ما طال من شعر اللحية وامتد ، وابن السبيل الذي امتد به الطريق وبعدت به الديار .

وفي هذا يتبين أن اجتماع اللفظين في الآية الكريمة لإفادة أن الطرق التي جعلها الله في الرواسي تجمع بين الصفتين معًا فهي :

واسعة عميقة تحيط بها المرتفعات .

وهى ممهدة ممتدة إلى أبعد المسافات .

وقد ترجم " بن شيمش " الآية الكريمة على النحو التالي :

" קבענו על הארץ הרים יציבים לבל תנוע ، ובהם מעברים ושבילים " (97)

وملاحظاتنا على هذه الترجمة : أن المترجم جاء بالمقابل " **מעברים** " لكلمة " فجاج " حيث أن الكلمة العبرية تعنى " ممر جبلي " عندما تلحق بكلمة " **הרים** " أي " **מעבר הרים** " فج ولم يكرر كلمة " **הרים** " جبال " لأن السياق يدل عليها ، وجاء بالمقابل " **שבילים** " لكلمة " سبل " . وهى المقابل الصوتي والمعنوي لكلمة " سبل " العربية . وقد نجح " بن شيمش " في استخدام المقابل العبري المناسب ، إلا أنه في ترجمة الآية لم يكرر الفعل " جعلنا " ، فرغم أنه يفهم من السياق أنه يعود على الفعل الأول " **קבע** " إلا أنه مختلف المعنى في العبرية ، فالفعل الذي يَستعمل مع الفجاج والسبل هو الفعل " **סלל** " بمعنى " مهد " ؛ ولذلك أرى أن الترجمة الأقرب إلى الصواب هي : " **וסללו בהם מעברים ושבילים** " وذلك للحفاظ على تساوى عدد الوحدات الدلالية بين اللغة المصدر واللغة الهدف .

أما في آية سورة الحج : " وأذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى ضامر يأتين من كل فج عميق " (الآية ٢٧) فترجمها بن شيمش على النحو التالى : " " **וקרא לכל המאמינים לעלייה – לרגל ، בהליכה ، ברכיבה ، ודרך כל מעבר קשה** " (٩٨)

إذا أعدنا ترجمتها مرة أخرى إلى العربية تصبح : وأذن في كل المؤمنين بالحج رجالا وركوبًا عن طريق الممر الوعر " .

ونخرج من الرؤية النقدية لهذه الترجمة بالنقاط التالية :

أولا – اختيار اللفظ

نلاحظ في ترجمة معنى هذه الآية أن المترجم لم يوفق في اختيار اللفظ العبرى الأقرب للمقابل القرآنى ، فقد ترجم : " الناس " إلى " كل المؤمنين " .

- " وعلى كل ضامر " إلى " ركوبًا "
- " يأتين من كل فج عميق " إلى " عن طريق الممر الوعر " .

واقترح أن تكون الترجمة الصحيحة على النحو التالى :

" וקרא לבני אדם לעלייה – לרגל ، באים אליך בהליכה ורכיבה ، על כל בהימה רזה ، באים מכל מעבר הרים עמוק "

ثانيًا : **الخروج عن النص**

لا شك أن المترجم أعطى لنفسه قدرًا كبيرًا من الحرية فلم يتقيد بالنص ، الأمر الذي أنعكس على المعنى وأفرز ترجمة ركيكة لا تعبر عن المضمون ، فالتقيد بالنص ، طالما أنه ليس على حساب المعنى شرط أساسي للترجمة السلمة ، وعدم التقيد بالنص والقرب منه نتج عنه عدم الدقة في المعنى ، وكان على المترجم أن يحرص على تجنبه .

ثالثًا : **فاقد الترجمة**

لاشك أن هدف المترجم هو الاقتراب بقدر الإمكان من النص الأصلى شكلاً ومضمونًا ، وكلما قلت الفجوة بين النصين زيادة أو نقصانًا زادت دقة الترجمة ومطابقتها للأصل ، لذلك كان على " بن شيمش " أن يقرأ ويحلل مضمون النص القرآنى قراءة متوازية مع قراءة شكله وتحليل النص القرآنى يتضمن دراسة المعنى من خلال الوحدات الدلالية وتشمل الأسم والفعل والحرف والصفة والظرف والضمائر ..... الخ

فمهمة المترجم هى إيجاد المقابل في لغة الترجمة مع المحافظة التامة على المعنى وصياغة المضمون في أسلوب مقارب لأسلوب القرآن الكريم .

ومما يلفت النظر ويثير التساؤل أن لفظ (فجاجًا) في آية سورة الأنبياء ، جاء متقدمًا على (سبلا) بينما جاء متأخرًا في الآيتين ١٩-٢٠ من سورة نوح : " والله جعل لكم الأرض بساطًا لتسلكوا منها سبلا فجاجًا " . وهذا يرجع إلى اختلاف معنيهما وذلك من ناحتين :

أولا : **اتساق الألفاظ ومناسبة المقام** .

فالآية الأولى جاءت تبين صفة الطرق الجبلية فناسب أن يتقدم لفظ " فجاجًا " ليوافق لفظ " الرواسى " في الآية . وليدل على أن المقام للطرق التى شقها الله في هذه الرواسى فجعلها عميقة واسعة .

بينما جاءت الآية الثانية لبيان صفة الطرق الممتدة في الأرض المبسوطة فناسب أن يكون لفظ " السبل " متقدمًا ليوافق لفظ " بساطًا " وليدل على أن المقام للطرق السهلة الممتدة .

ثانيًا : الفرق بين دلالة الصفة والحال .

فلفظ " فجاجًا " ذكر في الآية الأولى وصفًا متقدمًا على موصوفه النكرة " فجاجًا سبلا " ليفيد الحالية ، في أن الرواسي حين خلقت جعلت الطرق فيها " فجاجًا " ابتداء على حالها من الاتساع والشمول ، وهذا زيادة تفضل من المنعم على الإنسان .

وفي الآية الثانية ذكر لفظ " فجاجًا " لاحقًا في قوله " سبلاً فجاجًا " ليدل على أنه صفة تابعة لموصوفها تالية له حادثة بعده . وهذا شأن الطرق التى يصنعها الإنسان ، لا يزال يوسع فيها ويحسن حسب تجدد الحاجة وتنوع الأغراض .

وتأكيدًا لهذا المعنى في الآيتين جعل الفعل في الأولى مسندًا إلى ضمير العظمة : " وجعلنا فيها فجاجًا سبلاً للإشعار بأن الطرق الجبلية مخلوقة لله خارجة عن طاقة الإنسان وقدراته في أول عهده بالحياة.

أما في الآية الثانية فقد ترك الفعل فيها للإنسان " لتسلكوا منها سبلاً فجاجًا " ليكيف وضعه وفق الحاجة واختلاف الأغراض بعد أن بسط له الأرض وأزال عوائقها وترك له حرية الاختيار ليسلك من الطرق ما شاء وعلى النحو الذي يريد[٩٩]

وقد أدى منهج الترجمة الحرة الذي اتبعه " بن شيمش " إلى ظاهرة الحذف في هاتين الآتين إذا أغفل ترجمة بعض المفردات ولم يتقيد بأصل السياق :

" **והוא שפרש לכם את הארץ למען תעברו בה בשבילים ומעברים** " وعندما نعيد الترجمة مرة أخرى إلى العربية تصبح : " وهو الذي بسط لكم الأرض من أجل أن تسلكوا فيها سبلا وممرات " .

- حذف لفظ الجلالة (الله) .

- لم يتقيد بموقع " بساطًا " بعد " الأرض " .

واقترح أن تكون الترجمة الصحيحة على النحو التالى :

"ואלוהים סלל לכם את הארץ פרושה לתעברו בה בשבילים ומעברי הרים "

٢ـ عطف المترادفات

يرى كثير من العلماء جواز عطف أحد المترادفين على الآخر بقصد التأكيد ويمثلون له بشواهد من القرآن ، فالخليل بن أحمد يقول في قوله تعالى : " لا ترى فيها عوجًا ولا أمتًا " (طه : ١٠٧) العوج والأمت بمعنى واحد . وفي قوله تعالى : " لايمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب " (فاطر : ٣٥) يقول إن (نصب) مثل (لغب) وزنًا ومعنى ومصدرًا [١٠٠]

وهذه الشواهد التى ساقوها تحمل دليل بطلانها ، فمن المسلمات الأولية في علوم اللغة أن العطف يقتضى المغايرة ، إذ لا يعقل أن يعطف الشئ على نفسه ولو عن طريق الترادف ، فلا يستقيم أن نقول : جاء زيد وأبو عبد الله . ونعنى بهما شخصًا واحدًا [١٠١] والألفاظ التى استشهدوا بها في هذا الباب تتقارب في معانيها ولا تتطابق في ترادفها ، ومنها على سبيل المثال :

أ- الوهن ، والضعف ، والاستكانة – وفي العبرية : (**רפוי** ، **חולשה** ، **הִכָּנעוּת**) وقد جاءت في قوله تعالى : " وكأين من نبى قاتل معه ربيون كثير ، فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله ، وما ضعفوا ، وما استكانوا ، والله يحب الصابرين " (آل عمران ١٤٦).

فسرها أبو السعود على هذا النحو فقال : " فما وهنوا أى ما فتروا وما انكسرت همتهم لما أصابهم في أثناء القتال في سبيل الله ، وما ضعفوا عن الجهاد ، وما استكانوا أى وما خضعوا للعدو . "

والآية بهذه المعاني تأتى عتابًا قاسيًا للمجاهدين من أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم ، وتعريضًا بما وقع من المنافقين يوم أحد ، حين أشيع أن النبى قد قتل فأصابهم الوهن والضعف وظهرت عليهم الاستكانة والاستسلام وقال بعضهم ليت ابن أُبىّ يأخذ لنا الأمان من أبى سفيان [١٠٣] . وترسم المسلك الصحيح الذي يسلكه المجاهدون في سبيل الله وتقدم لهم القدوة في الصورة المضيئة " للربيين " ممن جاهدوا في سبيل الله في تاريخ الرسالات كلها فما وهنوا وما ضعفوا وما استكانوا ، وإنما سلمت لهم مظاهر القوة جميعًا وحافظوا عليها في كل أوقاتهم وأحوالهم .

ونستعرض ترجمة " بن شيمش " لهذه المعانى التى بدونها لا تكتمل مظاهر القوة للمجاهدين الأقوياء : " **נביאים רבים נלחמו ועמהם הרבה רבבות שלא נפל לבם שעה שנפגעו במלחמה למען אללה ולא נחלשו ולא השפילו עצמם . אללה אוהב את הסבלנים** " [104]

وعندما يعاد نص الترجمة إلى اللغة العربية يؤدى معنى غير سليم نتج عن قصور في فهم النص القرآنى ، وهو عبارة عن ما فهمه المترجم من الآية القرآنية وأسلوبها المعجز : " أنبياء كثيرون حاربوا ومعهم الآلاف الكثيرة لم يصبهم الذعر لحظة أن أصيبوا في الحرب من أجل الله وما ضعفوا ، وما أهانوا أنفسهم . الله يحب الصابرين " .

أخطاء الترجمة

تجاهل خاصية النظم القرآنى ، ويرجع ذلك ، كما ذكرنا ، إلى منهج الترجمة الحرة الذي اتبعه المترجم ، مما سوّغ له التغاضي عن أصول عملية الترجمة ، فترجمة المعنى لا تغنى عن المحافظة على النص وشكله أو ظاهره أو بنائه السطحي وقد أدى هذا إلى إدخال وحدات دلالية زائدة على النص ، فإذا كان فاقد الترجمة – كما ذكرنا في المثال السابق – عيبًا يخل بالنص المترجم ، فإن الخروج على النص بالزيادة مقيد بالمفردات الضرورية التي تقتضيها قواعد اللغة الهدف ومعنى النص المترجم ، ومثال على ذلك :

نبي : الترجمة إلى : أنبياء كثيرون

ربيون كثير : آلاف كثيرة .

حذف كلمة : وكأين .

والترجمة المقترحة : " **כמו איזה נביא ، נלחמו עמו הרבה רביים ، לא נרפו למה שנפגע בהם בשביל אלוהים לא נחלשו ، ולא נכנעו ، ואלוהים אוהב את הסבלנים** " .

ب- شرعة ... منهاج . وفي العبرية : " **הלכה..מנהג** " .

أشار المبرد في تفسير قوله تعالى : " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا " (المائدة ٤٨) قال فعطف شرعة على منهاج لأن الشرعة لأول الشئ ، والمنهاج لمعظمه ومتسعه، واستشهد على ذلك بقولهم شرع فلان في كذا إذا ابتدأه ، وأنهج البلى في الثوب إذا اتسع فيه .(١٠٥)

وجاءت ترجمة " بن شيمش " لهذه الآية على النحو التالى :

" **לכולכם קבענו דינים והלכות** " (١٠٦) ووضعها بين مجموعة الآيات من ٥٠ إلى ٥٥ ، مع إنها جزء من الآية ٤٨ ، وبالإضافة إلى ذلك فقد أخل المترجم بالتقيد بالنص القرآنى فقد وضع الاسمين ؛ (شرعة ، ومنهاجًا) في صيغة الجمع ، مع إفرادهما في النص القرآنى وكان يجب على المترجم الالتزام بترجمة المفردة القرآنية بأمانة وحرفية لكي تكون دقيقة قدر الإمكان ، وعند إعادة الترجمة مرة أخرى إلى العربية : " لجميعكم حددنا أحكامًا وشرائع " ، وأرى أن الترجمة الأقرب للمعنى هى : " **לכל מכם שמנו הלכה ומנהג ..** " ... وذلك للأسباب الآتية : أن الفعل " **שָׂם** " وضع – جعل " أقرب للفعل العربي " جعل " .

إن كلمة " **הלכה** " بالعبرية تعنى شريعة وهى تقابل اللفظ القرآني بكل معانيه ومدلولاته

التقارب الصوتي والأصل المشترك لكلمة (**מנהג** العربية) ، والكلمة القرآنية

(منهاجًا) يجعلنا نجزم بأنها الكلمة المناسبة للكلمة القرآنية .

جـ- الخشية ... والخوف ... وفي العبرية . " יראה...פחד " .

في قوله تعالى : " ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى فاضرب لهم طريقًا في البحر يبسًا لا تخاف دركًا ولا تخشى " (طه : ٧٧).

والعطف بينهما يدل على اختلافهما ، وقد تحدث العلماء عن هذا الاختلاف ، فقال الزركشى :

لا يكاد اللغوى يفرق بينهما ولا شك أن الخشية أعلى من الخوف وهى أشد من الخوف ، فإنها مأخوذة من قولهم : شجرة خشية إذا كانت يابسة وذلك فوات بالكلية .. والخوف من قولهم : ناقة خوفاء إذا كان بها داء ، وذلك نقص وليس بفوات ... ومن ثم خصت الخشية بالله تعالى في قوله سبحانه : " ويخشون ربهم ويخافون سوء العذاب " (الرعد : ٢١) ، ويدل على ذلك أن الخاء والشين والياء في تقاليبها تدل عى العظمة . قالوا : شيخ للسيد الكبير ، والخيش : لما عظم من الكتان . والخاء والواو والفاء في تقاليبها تدل على الضعف فإن الخوف من الله لعظمته يخشاه كل أحد كيف كانت حاله ، وسوء الحساب ربما لايخافه من كان عالمًا بالحساب وحاسب نفسه قبل أن يحاسب .[١٠٧]

وهذا يتحقق في قوله تعالى : " فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتى ثمنًا قليلاً " (المائدة : ٤٤) ، قوله تعالى : " إنما يخشى الله من عباده العلماء " (فاطر : ٢٨) وأما قوله تعالى : " يخافون ربهم من فوقهم " ففيه نكتة لطيفة ، فإنه في وصف الملائكة ، ولما ذكر قوتهم وشدة خلقهم ، عبّر عنهم بالخوف لبيان أنهم وإن كانوا غلاظًا شدادًا فهم بين يديه تعالى ضعفاء ، ثم أردفه بالفوقية الدالة على العظمة ، فجمع بين الأمرين ، ولمّا كان ضعف البشر معلومًا لم يحتج إلى التنبيه عليه [١٠٨]

وفي قوله تعالى : " لا تخاف دركًا ولا تخشى " : ففي جانب توقع الخطر من لحاق فرعون بهم وإيقاعه بهم قال له : (لا تخاف) بشارة له بالأمان والنجاة وأنه لا يقع له

مجرد الشعور بالخوف من أن يدركه فرعون ويؤذيه ، وليشعره بأن أمر فرعون هين وخطره ضعيف ؛ وفي جانب خطر الغرق قال (ولا تخشى) لأن الشعور بالخطر عند قوم يسيرون بين جبال الماء أمر عظيم وخطر متيقن منظور فكان التعبير بقوله (ولا تخشى) تعبيرًا مناسبًا ليقتلع كل مظاهر الخوف من نفوسهم ولذا حذف المخشى لتذهب النفس فيه كل مذهب ، فلا يترك له مصدرًا يخشاه .

وعندما نستعرض ترجمة " بن شيمش " لآية سورة طه وكيف تعامل مع الفعلين المترادفين : نجد أنها جاءت مشوشة حيث لم يوفق المترجم في اختيار اللفظ المناسب للفعلين المترادفين مع أنه من الواضح لدارسي اللغة العبرية وآدابها أنها تستعمل الفعل (**פחד**) بمعنى خاف والفعل (**ירא**) بمعنى خشي . وقد جاءت الترجمة على النحو التالي :

" אחר כך נגלינו אל משה לאמור : צא עם עבדי בלילה ופתח להם דרך יבשה בים ، ואל תחשוש ואל תפחד פן ישיגוכם " [109]

وبإعادة الترجمة إلى اللغة العربية :" بعد ذلك تجلينا إلى موسى قائلين : اخرج مع عبادي ليلاً وافتح لهم طريقًا يبسًا في البحر ولا تخاف ولا تتخوف لئلا يدركوك " . والترجمة السليمة المقترحة : **" הרי השראתנו אל משה לצאת עם עובדי לילה ובקע להם בים דרך יבשה ، אל תירא הדבקה ואל תפחד "**

د- ويختلف التعبير بلفظي : خلق = **ברא** .. وجعل = **שם** في لغة القرآن في الآية الواحدة كما في قوله تعالى : " الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور " (الأنعام : ١) .

وهذا توظيف دقيق لخصائص البيان فيهما ، فالفعل " خلق " يدل في اللغة على الإيجاد بعد العدم ، والتقدير والإبداع على غير مثال مسبوق ، ولهذا فهو فعل يباشر مفعوله دفعة واحدة .. أما " جعل " فيفيد التضمين والتصيير ، والتحول والانتقال، ولهذا فهو فعل يباشر مفعوله حالاً بعد حال ، فيتعدد فيه المفعول وتتدرج فيه الأطوار ؛ ولما كان الشأن في خلق السموات والأرض إيجادًا بعد عدم وإبداعًا على

غير مثال عّبر عنه بالفعل " خلق " ليدل على أن ذلك مرحلة في الإنشاء قائمة بذاتها؛ وما كان الشأن في الظلمات والنور أن تأتى تابعة لغيرها مترتبة عليه مسبوقة به وأن الإيجاد فيها إيجاد تحول وانتقال وليس إنشاءًا وإبداعًا ، عبّر عنه بالفعل " جعل " ليدل على أنه مرحلة في الظهور لاحقه لمرحلة في الخلق سابقة ، وطور في الوجود يتجدد ويتكرر حالاً بعد حال .(110)

وإذا نظرنا إلى ترجمة " بن شيمش " لهذه الآية نجده قد وُفق في اختيار الفعل العبري المقابل للفعل " خلق " وهو " **ברא** " ، ومن البدهى أن يختار هذا الفعل حيث ورد في الفقرة الأولى من سفر التكوين : " **בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ** " – في البدء خلق الله السماوات والأرض " ؛ إلا أن " بن شيمش " لم يضع فعلاً عبريًا يقابل الفعل " جعل " واستمر في السياق بدون تخصيص فعل للظلمات والنور ، مما أفقد الترجمة جزءًا من المعنى وبعُد بها عن الدقة في مطابقتها للأصل ، هذا بالإضافة إلى أن الفعل " **ברא** - خلق " لا يستقيم مع الظلمات والنور وقد جاءت ترجمته على النحو التالى :

" **השבח לאללה שברא את השמים ואת הארץ ואת החושך ואת האור** ".(111)

وأقترح أن تكون الترجمة الأقرب للنص : " **השבח לאלוהים שברא את השמים ואת הארץ ושם את האפילות ואת האור** " .

ومثله ما جاء في قوله تعالى : " وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر ، كل في فلك يسبحون " (الأنبياء ٣٣).

وقوله تعالى : " وهو الذي جعل الليل والنهار خلفةً لمن أراد أن يذَّكَّر أو أراد شكــورًا (الفرقان ٦٢) .

قال في الأولى "خلق " لتعلقه بالإنشاء والإبداع .

وقال في الثانية " جعل " لتعلقه بتعاقب الليل والنهار وتواليهما حالاً بعد حال . وجاءت ترجمة " بن شيمش " للآيتين على النحو التالى :

الآية الأولى :

" אללה הוא אשר ברא את הלילה ואת היום ואת השמש ואת הירח המרחפים במסלוליהם "

وقد وُفق " بن شيمش " في اختيار الفعل " خلق " ولكنه لم يلتزم بسياق النص القرآني بالإضافة إلى إضافة وحدة دلالية وهى لفظ الجلالة ، وهذا يعود إلى اتباعه منهج الترجمة الحرة ، وعند إعادة الترجمة مرة أخرى إلى العربية تأتى على النحو التالى : " الله هو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر وهى تحلق في مداراتها " .

واقترح الترجمة التالية : " הוא אשר ברא את הלילה ואת היום ואת השמש ואת הירח ، כולם במסילותם רוחפים " .

الآية الثانية :

" ואת חילופי הלילה והיום עבור המתפללים ואסירי התודה " [112]

وعند إعادة نص الترجمة إلى اللغة العربية نجد أن المترجم لم يأت بفعل عبرى مقابل للفعل العربى " جعل " وإنما أعاد المفعول به " الليل والنهار " إلى الفعل في الآية السابقة وهو الفعل " جعل " : " تبارك الذي جعل في السماء بروجًا وجعل فيها سراجًا وقمرًا منيرًا " (الآية ٦١) ، وهو الأمر الذي أدى إلى الإخلال بتماثل الوحدات الدلالية بين اللغة المصدر واللغة الهدف ، لأنه كلما قلت الفجوة بين النصين زيادة أو نقصانًا زادت دقة الترجمة ومطابقتها للأصل . ولذلك اقترح الترجمة التالة لهذة الآية : " **והוא אשר שם את הלילה ואת היום חליפות למי שחפץ להיזכר או חפץ להודות** "

وأورد القرآن الكريم الفعلين " خلق وجعل " في سياق متشابه مما جعل بعض المفسرين يؤوله على معنى تنويع العبارة وتلوينها وذلك في قوله تعالى :

"يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها "(النساء: ١).

وقوله تعالى "هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها "(الأعراف ١٨٩)

وهذه المخالفة ترجع إلى اختلاف في مضمون الآيتين فالمراد بقوله : " زوجها " في الآية الأولى هي " زوج آدم " بدليل السياق : " وبث منهما رجالاً كثيرًا ونساءًا " والأمر في خلقها أمر إيجاد بعد عدم ، وإنشاء على غير أسباب البشرية ، ولهذا جاء معه الفعل " خلق " ليكون وفق الدلالة المقصودة في سياق المقام .

أما الآية الآتية : فيرى علماء التفسير أنها نزلت تخاطب قريشًا وأن المراد " بالنفس الواحدة وزوجها " قصى وزوجه بدليل السياق الذي يكمل الآية : " فلما تغشَّاها حملت حملاً خفيفًا فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحًا لنكونن من الشاكرين . فلما آتاهما صالحًا جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون " فإن الله خلقهم من أب واحد هو " قصي " وجعل له زوجًا من جنسه عربية مثله ورزقها أربعة بنين فجعلا له فيهم شركاء فسمياهم : عبد مناف وعبد شمس ، وعبد قصي ، وعبد الدار .(١١٣)

ولهذا عبّر بالفعل " جعل " لأن الأمر في خلق امرأة قصى أمر يعتمد على أسبابه البشرية وينتقل من حال إلى حال ويتطور بتطور مراحله وأحواله (١١٤).

وعند النظر في ترجمة " بن شيمش " لهاتين الآتين نجده قد وفق في اختيار الفعل العبرى المقابل للفعل " خلق وهو " **ברא** " والتزم بتكراره مرتين كما في النص القرآنى وقد جاءت ترجمته على النحو التالى : " **בני אדם ! יראו את ריבונכם אשר בראכם מנפש אחת שממנה ברא את בת- זוגה** " (١١٥)

وعند إعادة الترجمة إلى العربية : الناس ! اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة التى منها خلق زوجها

ولذلك اقترح الترجمة التالية التى تحافظ على ترتيب عناصر الجملة في الآية القرآنية : " **הוי בני אדם ، יראו את ריבונכם אשר בראכם מנפש אחת וברא ממנה את בת – זוגה** "

أما الآية الثانية فجاءت الترجمة على النحو التالى :

" אללה הוא אשר יצרכם מנפש אחת וממנה ברא בת- זוגה לשכון עמה " (116) وقع المترجم في ثلاثة أخطاء في ترجمته لهذه الآية : -

أ- زيادة لفظ الجلالة رغم أن السياق القرآنى يشير إليه بضمير الغائب : هو .

ب- استخدم الفعل " **ברא** " ليقابل الفعل " جعل " ، والفعل " **יצר** " ليقابل الفعل " خلق " والعكس هو الصحيح .

جـ- اختلط عليه الأمر في فهم معنى " السكن " في الآية فترجمه " **לשכון** " وهو يفيد السكن والإقامة ، ولم يدرك أن الفعل " سكن " في العربية الذي يفيد الإقامة يتعدى بحرف الجر (في) ، ويفيد الراحة والسكينة والطمأنينة إذا تعدى بحرف الجر (اللام) ؛ ولذلك فالصواب هو استخدام المقابل العبري **נח** أو **נרגע**.

والترجمة الأقرب لمعنى الآية هي :

" הוא אשר ברא אתכם מנפש אחת ויצר ממנה את בת – זוגה להירגע אליה ."

- البث ... والحزن . في العبرية : **שיח** ... **יגון** .

جاء لفظ البث معطوفًا على الحزن في قوله تعالى : " قال إنما أشكو بثى وحزنى إلى الله " (يوسف : ٨٦) ولدقة الفرق بينهما عدهما كثير من العلماء من المترادف الذي يختلف لفظه ويتحد معناه والحقيقة أن اللفظين متقاربان في المعنى ولا يتطابقان في ترادفهما وهذا ما يبطل اتحادهما في المعنى .

فأصل البث في اللغة : التفريق والانتشار ، يقال : بث الشئ والخبر يبثه بثًا وفي التنزيل العزيز : " وبث منهما رجالاً كثيرًا ونساء " (النساء : ١) أى نشر وكثّر ، وقوله تعالى : " وزرابى مبثوثة " (الغاشية :١٦) ؛ والبث : الحال والحزن ، يقال : ابثثتك أى أظهرت لك بثى .

إذًا البث : الحزن والغم الذي تفضي به إلى صاحبك (١١٧)

أما الحزن : فأصله في اللغة الغلظة والخشونة ، تقال للأرض الصلبة الغليظة وللجبال الغلاظ وللدواب إذا خشنت حركتها .

فالحزن : الهمّ الذي يسيطر على صاحبه ويستولى عليه الأيام والليالى حتى يعجز عن معالجته ونسيانه ، وسمى بذلك لغلظه وتأبيه على السلوان ، ولذلك سمى عام الحزن : العام الذي ماتت فيه خديجة رضى الله عنها ، وأبو طالب ، فسماه رسول الله، صلى الله عليه وسلم ، عام الحزن ؛ وصوّر الله تعالى حال أهل الجنة بقوله : " وقالوا الحمد الله الذي أذهب عنّا الحزن " (فاطر :٣٤) . قالوا فيه : الحزن هو الغداء والعشاء ، وقيل : وقيل كل ما يحزن من حزن معاش أو حزن عذاب أو حزن موت ، فقد أذهب الله عز وجل عن أهل الجنة كل الأحزان [١١٨] .... ولذلك فهو معنى في الهم غير معنى البث . وعطفه في الآية عطف تغاير لا عطف ترادف ... والقصد من ذكرهما معًا الجمع بين نوعى الهم للدلالة على أن يعقوب عليه السلام إنما يفرغ إلى الله وحده في كل أحواله ويشكو له وحده أنواع همومه : الحزن القديم الذي تسلط واشتد وازداد مع الأيام صلابة وغلظًا ، لا يلين مع الزمن ولا ينقاد للنسيان ... والبث الجديد الذي نما وتزايد حتى ملأ الصدر على رحابته وضاق به الصبر على سعته ، فلم يجد له حيلة ولم يستطع له علاجًا ، إلا أن يبثه على الله ويستعين به عليه .[١١٩]

وقد جاءت ترجمة بن شيمش لهذين اللفظين على النحو التالى :

" אני שופך את שיחי על צערי ויגוני רק בפני אללה " [(120)] .

وبإعادة الترجمة إلى العربية :

أنا أنفس عن همومى عن أسفي وحزنى فقط أمام الله .

يتضح من إعادة الترجمة إلى العربية أن المترجم وقع في خطئين :

أ) في التعبير **שופך את שיחי** = أشكو بثى ؛ كان يجب عطف حزنى = **יגוני** على **שיחי** بثى " مباشرة ، بدون زيادة الوحدتين الدلالتين " **על צערי** = عن أسفي ، عن حزنى " وهى زيادة أخلت بدقة الترجمة .

ب) جاء ضمير المتكلم " **אני** " أنا " مقابل الفعل " قال " بدون أى ضرورة لذلك واقترح أن تكون الترجمة على النحو التالى :

" אמר: רק ، שופך את שיחי ויגוני בפני אלוהים " .

المترادف في المتشابهات :

مما يلفت نظر المتأمل في لغة القرآن ، اختلاف التعبير بالمترادف في النسق المتشابه مما يظنه المتعجل ضربًا من تلوين العبارة والتفنن في تنويع الألفاظ ، ويراه علماء التفسير مثلاً من المبالغة في التحدى وتأكيد العجز ، فهو يقدم القصة الواحدة في عبارات مختلفة ليثبت بالإعادة والتكرار عجزهم عن الإتيان بمثله .. وهذا التعليل من المفسرين أمر وارد ولكنه لا يكفي بيانًا لأسرار المخالفة في الألفاظ ، فلو كان الأمر كذلك لأمكن لأحد اللفظين أن يحل محل مرادفه دون إخلال ببلاغة القرآن وإحكام عبارته ، وهذا غير ممكن الوقوع في كلام الله .. ولذلك فإن اختلاف الترادف إنما هو شاهد يسوقه القرآن مثلاً للتدبر ، ودعوة لاستكشاف ما وراءه من أسرار الإعجاز في لغة القرآن التي تخرج الألفاظ من دائرة الترادف وتضعها في نسقها ومقامها وضعًا محكمًا دقيقًا يكشف عن خصائصها ويجعلها إفرادًا بغير نظير ... وأمثله ذلك كثيرة والوقوف على أسرارها يكشف عن أنماط عالية من الإحكام المعجز والإتقان البديع .(١٢١)

ومنه على سبيل الشاهد :

انفجر ... انبجس وفي العبرية **פרץ** .. **בקע**

في قوله تعالى :" وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا . قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله " (البقرة ٦٠).

وقوله تعالى : " وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم ، وظللنا عليهم الغمام وأنزلنا عليهم المن والسلوى . كلوا من طيبات ما رزقناكم " (الأعراف ٦).

فقد اختلف التعبير بين (انفجر) و (انبجس) رغم أن القصة واحدة فيهما ، وهذا لاختلاف السياق ودلالة المقام .

وبيان ذلك أن لفظ " انفجر " يدل على تفجر الماء بغزارة واندفاع ، أما لفظ " انبجس " فيدل على خروج الماء فى ضعف وقلة . يقول ابن منظور : انبجس : انشقاق فى قربة أو حجر أو أرض ينبع منه الماء ، فإن لم ينبع فليس بانبجاس .(١٢٢)

وقد حاول المفسرون التوفيق بين استخدام الفعلين ، فيقول الفخر : " لعله انبجس أولاً ثم انفجر ثانياً ، وكذا العيون يظهر الماء بها قليلاً ثم يكثر لدوام خروجه ، أو أن حاجتهم كانت تشتد إلى الماء فينفجر أي يخرج كثيرًا ثم كان يقل فينبجس أي يخرج قليلاً "(١٢٣)

والحقيقة أن هذا راجع إلى اختلاف المقام ونسق الألفاظ فقد جاء لفظ " انفجر " فى سياق يوحى بمقام السعة فى العطاء والغزارة فى الإنعام ، فالاستسقاء فيه وقع من موسى لقومه " وإذ استسقى موسى لقومه " وجاء الأمر من الله بلا واسطة مسندًا إلى ضمير العظمة " فقلنا اضرب " ثم تتابعت الأحداث سريعة متعاقبة فى سرعة الجواب والجزاء " فقلنا " " فانفجرت " ثم بيّن أن الحاجة إلى الماء كانت شديدة وملحة والانتفاع به عاجل " كلوا واشربوا " ونبه على أنه رزق (من رزق الله) ... وكل هذه الملابسات تدل على أن المقام مقام تفضل وسعة عطاء وزيادة مدد، وهذا ما يناسبه التعبير بـ (انفجر) لتكون كثرة الماء وغزارته وفق المقام في الدلالة على سعة التفضل وكثرة النعم .(١٢٤)

أما لفظ " انبجس " فجاء فى سياق الحديث ، والاستسقاء فيه كان طلبًا من قوم موسى لموسى (إذ استسقاه قومه) والأمر جاء من الله عن طريق الوحي (وأوحينا إلى موسى) والحاجة إلى الماء فيه كانت حاجة إعلام وتعرُّف واكتشاف (قد علم كل أناس مشربهم) ولم يرد فيه ما لم يدل على استعماله فى انتفاع عاجل فلم يقل (واشربوا) ، فكان خروج الماء عن طريق (انبجاسه) كافيًا ليتعرف كل سبط على موضع شربهم ليعودوا إليه عند الحاجة ...وبهذا جاء كل لفظ منهما وفق سياقه ودلالة مقامه فى البيان .(١٢٥)

ونقل بن شيمش الآية الأولى إلى اللغة العبرية على النحو التالى :

" **כאשר ביקש משה להשקות את בני עמו ، אמרנו : הך במטך על הסלע ، ואז נבקעו ממנו שנים עשר מעיינות ، למען יידע כל שבט את מקום שתייתו ، ובירכונכם : איכלו ושתו מטוב אללה** "[126]

قبل الحديث عن الملاحظات حول ترجمة " بن شيمش " لهذه الآية ، أود القول بإن الشاهد هنا لم يقتصر على الملاحظات النقدية حول ترجمة الفعلين المترادفين ، لأنه سوف ينصب فقط على جانب واحد من جوانب النص ، وهو جانب دقة اختيار اللفظ العبرى المقابل للفعل العربى ، ومن هنا يحدث الابتعاد عن الظواهر اللغوية الأخرى فى الآية ، وليس من المنطق تركها دون إبداء الملاحظات بشأن ترجمتها ؛ ولذلك ستكون الملاحظات على ترجمة الآية كلها وليس ظاهرة الترادف فيها فقط .. ومن هذه الملاحظات :

أ- اختيار اللفظ : لم يوفق المترجم فى اختيار الألفاظ المناسبة في ترجمة معنى هذه الآية وهى التي يمكن حصرها فيما يلي :

- استسقى : قابلها المترجم بالتعبير العبرى **ביקש להשקות** : أي طلب السقاية إلا أن الفعل العبرى **שקה** سقى ، يدور في المعجم العبري حول معاني سقي أو ري الأرض أو سقى الماشية [127]، وربما الأصل المشترك بين الفعل العربى سقى ، والعبري **שקה** هو الذي دفع المترجم إلى استعماله ، إلا أنني أحبذ استعمال التعبير العبرى **ביקש מים** .

وإذ : نقلها المترجم إلى العبرية بلفظ **כאשר** عندما ، ومع أنه من معانيها أيضًا إذ ، إلا أنه كان من الأفضل ترجمتها إلى " **ואז** = وإذ " لأنها الأقرب صوتيًا ودلاليًا إلى اللفظ العربى .

قومه : ترجمت إلى : **בני עמו** أي " أبناء شعبه " وهى تضفى على هذه الجموع البشرية صفة " الشعب " وهى ترجمة غير سليمة لأنهم فى ذلك الوقت كانوا جموعًا بشرية غير منظمة وليس لهم وطن ، واللفظ المناسب هو : **קהלו** قومه .

الحجر : قابلها المترجم بكلمة (סלע) أي صخرة ، وأحال القارئ فى الهامش بالرجوع إلى فقرة سفر الخروج (الإصحاح ١٧ : ٣-٦) التي استعملت فى سياق مشابه للسياق القرآنى كلمة צור = الصخرة ، وربما ترمز هذه الإحالة إلى أن هذه الآية القرآنية هي تحريف لفقرة التوراة التي استعملت كلمة (صخرة) وليس (حجر) وهنا لم يصن " بن شيمش " ترجمته من الابتذال الحرفي والتشويه ، وأفضل استعمال الكلمة العبرية المباشرة : אבן = حجر .

انفجر : اختار المترجم الفعل נבקע إلا أن هذا الفعل يعنى (انبجس) والصواب هو استعمال الفعل פרץ = انفجر .

رزق الله : טוב אללה أي خير الله ، وهذه الترجمة بعيدة تمامًا عن المعنى القرآنى، فالمعجم العبرى وضع لكلمة الرزق : פרנסה ، ولكن عندما يكون الرزق من عند الله فقد استعمل له : ברכה أي نعمة أو رزق من الله . ولذلك فالصواب هو استعمال التعبير : ברכת אלהים .

ب- من الوحدات الدلالية الزائدة فى الترجمة : " ובירכונכם " فباركّكم وهى زيادة من المترجم لا داعي لها .

والترجمة المقترحة هي :

" ואז ، בבקש משה מים לקהלו ، ואמרנו : " הך במטך את האבן ופרצו ממנה שתים עשרה עיינות ، הרי ידע כל איש את מקום שתייתו ، אכלו ושתו מברכת אלהים . "

وقد جاءت ترجمة الآية الثانية على النحو التالى :

" הורינו למשה : הך במטך את הסלע ואז פרצו ממנו שנים עשר מעיינות וכל איש ידע את מקום שתייתו ، והעלינו עננים להצל עליהם והורדנו להם את המן והשליו ، אכלו מן הטוב שהענקנו לכם . " (١٢٨)

توضح الملاحظات التالية تقويم الترجمة من خلال دقة اختيار اللفظ الأقرب للمقابل العربى ، وفاقد أو زيادة الوحدات الدلالية .

أوحينا : استعمل " بن شيمش " الفعل العبرى " **הורה** " وهو بمعنى أرشد – علم – دلّ – أمر لأن الفعل العبرى **השרה** = أوحى . لا يستعمل منه إلا الاسم المشتق منه فقط : **השראה** وحى .... وكان الأفضل استخدام أحد الحلول السبعة التي وضعها " نيدًا " لمشاكل الترجمة وهو تحويل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية ، فتصير الترجمة : **והאשראתנו למשה** = ووحينا إلى موسى .

وظللنا عليهم الغمام : **והעלינו עננים להצל עליהם** . وهنا أضاف المترجم الفعل **והעלינו** = ورفعنا ، الأمر الذى أخل بدقة الترجمة لعدم التقيد بالنص ، لأن الخروج على النص بالزيادة مقيد بالمفردات الضرورية التي تقتضيها قواعد اللغة الهدف ومعنى النص المترجم .

من طيبات ما رزقناكم : **מן הטוב שהענקנו לכם** = من أطيب ما منحنا لكم .. الأكثر دقة من كلمة **טוב** ، استعمال كلمة " **מיטב** " لأنها تدل على المفرد والجمع ، وكذلك **בירכנו אתם** رزقناكم ، بدلاً من **הענקנו לכם** منحنا لكم .

والترجمة المقترحة هى : **והשראתנו למשה ، בבקש קהלו ממנו מים: הך במטך את האבן ، ובקעו ממנו שתים עשרה עיינות ، הרי ידע כל איש את מקום שתייתו ، והצלנו עליהם בעננים ، והורדנו להם את המן ואת השליו ، איכלו ממיטב שבירכנו אתכם** " .

ختم .... طبع . وفى العبرية **אטם** .... **סימן**

فى **قوله تعالى** " ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم " (البقرة : ٧) .

وقوله : " طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم وأولئك هم الغافلون " (النحل : ١٠٨).

والختم والختام : القفل والمنع ، يقال ختم على الشئ قفل عليه ومنع النفاذ إليه ، ومنه فى القرآن : " اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وأرجلهم " . (يس ٦٥)

أي يقفل عليها ويمنعها من الكلام .

أما (طبع) فيفيد معنى العلامة المميزة ، والسمة الملازمة ، ومنه : الطبع والطبيعة بمعنى السجية الغالبة . وفى ضوء هذا يستبين الفرق بينهما :

فالختم : قفل ومنع .. والطبع : إشارة وعلامة .

وقد جاء التعبير بلفظ (ختم) فى الآية الأولى تعليلاً لقوله تعالى " إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ..... ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم " فلما قال " لا يؤمنون " قال " ختم على قلوبهم فهم لا يؤمنون " لأن الله قفل على قلوبهم فلا يصل إليها الإيمان بسبب عنادهم وشقاوتهم .(١٢٩)

وجاء لفظ (طبع) فى الآية الثانية ليكون بيانًا وعلامة دالة ، بعد قوله :" إن الله لا يهدى القوم الكافرين ، أولئك الذين طبع الله على قلوبهم " ، فلما قال : " القوم الكافرين" قال " الذين طبع على قلوبهم " أي أن علامة الكافرين تتمثل فى قسوة قلوبهم وغفلتها وما عليها من ران ... ولهذا جاء (الطبع) صلة تبين إبهامًا في الاسم الموصول وتخصصه وتدل عليه . (١٣٠)

وقد نقل " بن شيمش " معنى الآية الأولى على النحو التالى :

" אללה חתם על לבותיהם ، את אוזניהם אטם ואת עיניהם החשיך . עונשם של אלה הוא כבד " .

وتشير إعادة الترجمة إلى استعمال ثلاثة أفعال ، بينما النص القرآني لم يستعمل إلا فعلاً واحدًا وهو (ختم) ، وهو الأمر الذى أدى إلى زيادة فى الوحدات الدلالية فى لغة الترجمة عنها فى اللغة المصدر ، مما أدى إلى الخروج عن النص فأخلّ بالمعنى المراد بالإضافة إلى استعمال الفعل (**חתם**) مقابلاً للفعل (ختم) ، إلا أنه لا يقترن فى

العبرية بالاسم (לב) وكان يجب استعمال الفعل אטם ، ولذلك اقترح الترجمة التالية لهذه الآية : **אלהים אטם את ליבותיהם להבין ، ושם על אוזניהם ועיניהם מיכסה ، ואלה להם ענוי גדול .**

أما الآية الثانية فنقلت إلى العبرية على النحو التالي :

" אלה הם אשר חתם אללה את לבותיהם ، שמיעתם וראייתם והם מזניחים את חובתם " .(١٢٩)

ويلاحظ هنا أن المترجم استعمل نفس الفعل العبرى " **חתם** ختم " مقابلاً للفعل " طبع " بدون أن يستبين الفرق بين معنى الفعلين (ختم ... وطبع) ، ولذلك اقترح استعمال الفعل العبرى **סימן** = طبع لأن هذا الفعل يدور فى معانيه حول وضع إشارة أو علامة . أي وسم الشئ بعلامة .. وهذا المعنى يتفق مع دلالة الفعل (طبع). ولذلك فإن الترجمة كان يجب أن تكون على النحو التالى :

" סימן אלהים את ליבותיהם ، שמיעתם וראייתם ، ואלה הם המזניחים "

ترادف الأسماء :

من ألوان الترادف فى القرآن تعدد الأسماء للمسمى الواحد ومن أشهر هذه الأسماء :

الحية ... والجان ... والثعبان .. **נחש .. צפעוני ...פתן .**

فقد وصف القرآن بها عصا موسى – عليه السلام – فى مقامات مختلفة ... وملحظ التدبر أن المشبه فيها شئ واحد والمشبه به شئ واحد كذلك ، اختلفت أسماؤه اختلاف ترادف لا اختلاف تباين ... وبدهي أن هذا الاختلاف يتوافق مع الاختلاف فى جهة الإلحاق المرادة فى ملمح التشبيه ..

فالحية : اسم لما عظم من الأفاعي ، واشتقاقه من الحياة أو من التحوّى بمعنى التجمع والتلوى ، ومنه سُميت المعى حوايا لتجمعها والتوائها ... وقد شُبِّهت عصا موسى بالحية لاكتساب هذه المعانى فى قوله تعالى :

- " وما تلك بيمينك يا موسى . قال : هي عصاي أتوكؤا عليها وأهش بها على غنمي ولى فيها مآرب أخرى . قال : ألقها يا موسى . فألقاها فإذا هي حية تسعى " (طه ١٧-٢٠).

فهذه الحالة الأولى التي يتعرف موسى – عليه السلام – على مظهر المعجزة فى عصاه وقد أراد الله أن يطلعه على هذا السر ليكون على خبر منه ، فهي ليست عصا يتوكأ ويهش بها على غنمه ، وإنما هي معجزة رسالة وبرهان رسول ، فقد كانت فى يمينه عصا جافة ميتة فإذا هي تتحول بقدرة الإعجاز إلى حياة تتحرك ومخلوق يسعى ..

وإذا تدبرنا لفظ " حية " أوحى لنا بالمقابلة المستورة بينها وبين كلمة " عصا " وهي مقابلة تقوم برهانًا على الإعجاز حين تصوِّر لنا مظاهر الموت فى العصا ، مشاهد حياة تتحرك وتسعى .. وبهذا يكون لفظ " حية " أصدق الأسماء الثلاثة تعبيرًا عن معناه فى مقام السياق ".(١٣٠)

أما لفظ " جان " ، فقد جاء يلائم مقامه فى قوله تعالى : **" وألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جانٌ ولّى مدبرًا "** (النحل : ١٠).

إن الجان اسم لما دق من الأفاعي وخف ، وهو فى تصاريفه يدور حول معاني الخفة والرشاقة المصحوبة بالعجب والخيلاء (١٣١) ، ولهذا جاء مناسبًا لكلمة " تهتز " فى التشبيه ليعطى التصور الدقيق لحركة العصا حين تحولت إلى أفعى دقيق الجسم خفيف الحركة يتراقص فى استعراض للرشاقة يأخذ بالألباب .(١٣٢)

ثم يأتي لفظ " ثعبان " فى موضعه من قوله تعالى : **" فألقي عصاه فإذا هي ثعبان مبين "** (الأعراف : ١٠٧ ؛ الشعراء ٣٢) ، وهو لفظ يدل على تفجر الحركة وسرعة انسيابها وأصله من ثعب الماء إذا تفجر وانساب ، وهو أيضًا يدل على معنى الضخامة ، والفخامة ... فلفظ " ثعبان " بدلالته على هذه المعاني أنسب الأسماء الثلاثة بالبيان فى المقام الذى جاء فيه ، وهو مقام تحدّي ونزال جمع فيه فرعون الأجناد ، وحشد له السحرة ، والحواة فسحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا

بسحر عظيم ، وقال لموسى متحديًا : إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين ، فألقي موسى عصاه فتحولت إلى ثعبان ضخم مهول ينساب فى حركة سريعة وانقضاض خاطف ليلقف ما يأفكون ، وبهذا تصدق الآية وتتحقق المعجزة ويقول السحرة آمنًا برب العالمين ... فالموقف على هذا النحو من التأزم والشدة لا يناسبه إلا أن تكون العصا على هيئة الثعبان ، ضخامة منظر ، وسرعة انقضاض ، وقوة افتراس ، ليتحقق جو الرعب والرهبة فتكون الغلبة . ويتأكد العجز .(١٣٣)

وهكذا يكون كل واحد من الأسماء الثلاثة قد جاء تعبيرًا دقيقًا يصوِّر حالة خاصة فى مقام خاص ... ولو أن واحدًا من هذه الأسماء الثلاثة جاء فى موضع صاحبه لاختل هذا التناسب المحكم البديع .. وقد نقل " بن شيمش " الموقف الأول فى سورة طه إلى العبرية على النحو التالى :

" מה זה בידך הימינית ، משה ؟ ויען : זהו המטה שעליו אני נשען ובו אני משיר עלים מן העצים עבור צאני וכן אני משתמש בו גם לצרכים אחרים ، ויאמר : השלך אותו ، משה ! וישליכהו ויהיה לנחש מתרוצץ " .(134)

ونلاحظ مع إعادة الترجمة إلى اللغة العربية إضافة عدد كبير من الوحدات الدلالية غير الضرورية ولا تقتضيها قواعد الترجمة فأصبحت عيبًا يخل بنص القرآن الكريم " ما تلك بيدك اليمنى يا موسى ؟ فأجاب : إنها العصا التي أتوكأ عليها وبها أسقط الأوراق من على الأشجار من أجل غنمي وكذلك أنا استخدمها أيضًا لمآرب أخرى ، فقال ألقها يا موسى ، فألقاها ، فأصبحت حية تسعى " .

يلاحظ من الترجمة السابقة عدم تقيد المترجم بالنص القرآني فأضاف عددًا من المفردات غير الضرورية لفهم النص ، ولا تقتضيها قواعد اللغة الهدف ، ومن ناحية أخرى وفق المترجم فى ترجمة العبارة " أهش بها على غنمي " وقد رجع فى ذلك إلى قول الفراء فى معنى هذه العبارة حيث قال : أي أضرب بها الشجر اليابس ليسقط ورقها فترعاه غنمه ، وقال أبو منصور : والقول ما قاله الفراء والأصمعي في هش

الشجر لا ما قاله الليث إنه جذب الغصن من الشجر إليك ، فالهش فى اللغة كما قال ابن منظور : هششت أهش هشًا إذا خبط الشجر فألقاه لغنمه .(١٣٥)

كما وفق المترجم أيضًا في ترجمة لفظ : الحية = **נחש** لأنها الأقرب فى العبرية إلى معنى الحية فى العربية .(١٣٦)

أما لفظ " جان " فى سورة النمل ، فقد نقله " بن شيمش " إلى العبرية بفلظ " **נחש** " أيضًا دون أن يدرك الفرق اللغوى بين الأسمين : " ألق عصاك . فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرًا ولم يعقب " وقد جاءت الترجمة على النحو التالى :

" השלך את מטך וכאשר עשה כן משה וראה את מטהו מתנועע כנחש פנה לברוח מבלי להתעכב " .(١٣٧)

وتؤكد الترجمة العكسية زيادة فى الوحدات الدلالية غير الضرورية : " ألق عصاك ، وعندما فعل ذلك موسى ورأي عصاه تتحرك كالحية اتجه للهرب بدون تباطأ ". ولذلك اقترح الترجمة التالية التي تتقيد بالنص القرآنى ، مع مقابلة لفظ (جان) العربى بالكلمة العبرية : " **צפעוני** "(١٣٨) ومقابلة لفظ (تتحرك) بالكلمة العبرية " : **מתפתל** "(١٣٩) : " **והשלך את מטך ، וכאשר ראהו מתפתל כצפעוני ، הפך פניו וינס ולא שב** ".

وكما نقل " بن شيمش " الاسمين " حية و جان " إلى العبرية بالمقابل **נחש** كذلك فعل أيضًا مع الاسم " ثعبان " فى آية سورة الأعراف : " فألفي عصاه فإذا هي ثعبان مبين " : **אז השליך משה את מטה ויהי לנחש חי** "(١٤٠)

والترجمة المقترحة : " **והשליך את מטהו והנה הוא פתן גלוי** "

وذلك لأن اللفظ العبري " **פתן** "(١٤١) هو الأقرب إلى الاسم " ثعبان " .

الكتاب ... التوراة . **הספר ... התורה**

لقد أكد القرآن الكريم على الفصل بين " كتاب موسى " أو كتاب الله " والتوراة ويتضح ذلك فى قوله تعالى : " إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور . يحكم بها النبيون

الـذين أسـلموا للـذين هـادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من " كتاب الله " وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس و اخشون ، ولا تشتروا بآياتي ثمنًا قليلاً . ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (المائدة : ٤٤).

فالآيـة الكـريمة تؤكد أن هناك فرقًا بين " التوراة " والكتاب المحدد الذى ينسبه القـرآن إلى موسى ، فالقرآن يتجنب التصريح بلفظ " التوراة " عندما يذكر موسى ، فـإذا ذكـره أشـار إلى كـتابه- عـندما يـتعلق الغرض به - باسم الكتاب أو " كتاب موسى " أو " الكتاب الذى جاء به موسى أو " صحف موسى " ، ولم يجمع قط بين (موسـى) و (التوراة) فى نص واحد بما يدل على أن (التوراة) اسم كتابه الموحى إليه هو بالتحديد هذا فى نفس الوقت الذى نراه مع غير موسى من الرسل والأنبياء يعمـد إلى الـربط بـين اسـم النبى المرسل وكتابه معًا ، فيقول مثلاً بشأن عيسى عليه السلام : " وقفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الإنجيل " (النمل : ٥٧).

ويقـول أيـضًا : " وقفيـنا عـلى آثـارهم بعيـسى بن مريـم مصدقًا لما بين يديه من التوراة ، وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور " (المائدة ٦٤).

وكـذلك داود حـيث يقـول بشأنه : " ولقد فضلنا بعض النبين على بعض وآتينا داود زبورًا "(الإسراء : ٥) .

وكذلك يخاطب محمدًا – صلى الله عليه وسلم – فيقول : " ولقد آتيناك سبعًا من المثانى والقرآن العظيم " (الحجر ٨٧).

وذلـك يعنى أن هنالك علة وراء تجنب القرآن تسمية الكتاب الذى أوتيه موسى إلا بنـسبته إليه ، بينهما يتوافر فى تسمية الكتب التي أوتيها غيره من الأنبياء ، ولذلك لا يـصح أن تحمـل " التوراة " على موسى ،كما شاع خطأ بين المسلمين رغم وضوح القـرآن الكـريم وتأكـيده على التفرقة بين الخطأ المتبع ، والصواب الذى أثبته وأكده بالتكرار والقرائن الظاهرة .(١٤٢)

فالـتوراة إذًا هـي ذلـك الكـتاب الجامع لأسفار موسى مضافًا إليها وحي وبيان خلفائه من أنبياء بنى إسرائيل ، والجدوى من إيضاح وتأكيد تلك التفرقة بين كتاب

موسى والتوراة أن نتفهم المراد الدقيق عن إشارة القرآن لأحدهما وذلك من قوله تعالى :

" الذين يتبعون الرسول النبى الأميّ الذي يجدونه مكتوبًا عندهم فى التوراة والإنجيل "(الأعراف : ١٥٧). فقد يعنى ذلك أن البشارة بالنبوة المحمدية إنما وردت فقط فى كتب الأنبياء من بعد موسى ، كما قد يتوهم البعض دون أن يأتى بها موسى أصلاً ، أو قد تعنى ورودها فى كتاب موسى فقط دون غيره من كتب خلفائه، هذا عند تجاهل التفرقة بينهما ، ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار ما بينه القرآن أن التوراة " تطلق فى حالة الشمول لكتاب موسى وكتب أنبياء بنى إسرائيل معًا ، عندئذ نتبين أن المراد فى هذه الآية أن البشارة به وردت وتكررت فى الكتب الإلهية لبنى إسرائيل ، فلا يقتصر الأمر على كتاب موسى وحده (١٤٣)

وقد وفق " بن شيمش " فى ترجمة " كتاب موسى " – **ספר משה** " وليس **התורה** التوراة ، وذلك فى بعض الآيات ولم يوفق فى البعض الآخر وفيما يلى عرض للآيات التي تتحدث عن الكتاب والتوراة فى ترجمة بن شيمش : - " وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبنى إسرائيل " (الإسراء : ٢).□ **למשה נתנו את הספר וקבענוהו כמדריך לבני- ישראל "(144)**

" قل : من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورًا وهدى للناس (الأنعام ٩١)"
שאל אותם :מי הוריד למשה את הספר כמאור והדרכה לבני אדם ".(١٤٥)

ولقد آتينا موسى الهدى . وأورثنا بنى إسرائيل الكتاب " (غافر :٥٣).
" אנו הענקנו למשה הדרכה ולבני ישראל את ספר התורה ."(١٤٦)

" ومن قبله كتاب موسى إمامًا ورحمة " (هود : ١٧) .

" ספר משה שקדם לו כהדרכה ורחמים " (١٤٧)

وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون "(البقرة : ٥٣) .
" ונתנו למשה את הפורקן ואת התורה להדרכתם " (١٤٨)

بـاب أطلـق علـيه " باب الاستقامة من الكلام والإحالة " : فمنه مستقيم حسن ، ومحـال ومستقيم كذب ، ومستقيم قبيح ، وما هو محال كذب .. فكل جملة صحيحة " نحويًا " تُعدّ جملة مستقيمة ، ولكن الحكم على هذه الاستقامة بالحسن أو بالكذب يـتعلق بالمعنـى الـذى تفيده عناصر الجملة عندما تترابط نحويًا ، وعندما نطبق هذا الكـلام الـرائع عـلى قول يعقوب " وأخاف أن يأكله الذئب " نجد أنه يندرج تحت التقـسيم : المـستقيم الكـذب . لـماذا ؟ لأن الجملة هنا ليست فيها قبح ، فلم يوضع اللفظ – واللفظ هنا يمثل الوظيفة النحوية – فى غير موضعه . ولكن لماذا تم الحكم هـنا عـلى الجملـة بالكـذب مـع اسـتقامتها الـنحوية ؟ والإجابة : إن الكذب هنا – بطبـيعة الحـال – لـيس كـذبًا اخلاقـيًا ، لأن كثـيرًا من الكذب الأخلاقي المعبر عنه بـالكلام يمكـن أن يكون من " المستقيم الحسن " على حد وصف سيبويه ، ولكن " الكذب " هنا يمكن أن يطلق عليه " كذب دلالى " وقد تمثّل هذا الكذب الدلالى لا فى علاقة الفعل " بـ " المفعول به " النحوية ، بل من علاقة الفعل والفاعل معًا أي " الـصيغة النحوية والدلالية " . وبشكل أبسط فى " التفاعل " بين الوظائف النحوية بعلاقاتهـا ومـا يمثلها من المفردات بدلالاتها ، ولذلك استعمل يعقوب هذا الفعل (أكل) للتعبير عن الخوف من تدبير أبنائه نحو أخيهم ، بعدم العودة ولو بعضو من أعضائه .(١٥٧)

ولـ " تشومـسكي " رأي فى هذه النظرية فيقول " إن الكذب ليس فى النحو ولا فى دلالـة المفـردات فى ذاتهـا ، ولكـنه فى العلاقـة المتفاعلة بين الكلمات المختارة فى الجملة مع وظائفها النحوية ...وأطلق عليه مصطلح الكذب الضرورى " (١٥٨)

وقـد تجاهـل " بـن شـيمش " الـنص القرآنـى وخصوصيته فلم يتقيد باستعمال الفعـل (אכל - أكل) كما ورد فى السورة القرآنية واستعمل الفعل " **טרף** افترس " الأمـر الـذى أخلَّ بدقة الترجمة التي لم تظهر إلا المعنى السطحى فقط للآيات وقد جاءت ترجمته على النحو التالى :

" ויאמר אביהם : מצטער אני שאתם רוצים לקחתו עמכם כי חושש אני שזאב יטרוף אותו כשלא תשימו לב אליו . אך הם ענו

: אם יוכל זאב לטרוף אותו כשהוא בחברתו הרי נהיה גם אנו אבודים . וכאשר הלכו עם יוסף ולאחר שהסכימו ביניהם .... ובחוזרם בערב אל אביהם כשהם מתראים כבוכים אמרו : אבינו היינו מתחרים בריצה והשארנו את יוסף עם כלינו ויטרוף אותו הזאב ، אך אתה לא תאמין לנו גם אם אנו מדברים אמת "(١٥٩)

ورغم أن التوراة استعملت الفعل (أكل אכל) على لسان إخوة يوسف إلا أن المترجم لم يطبق ذلك فى ترجمته لمعانى القرآن الكريم ، وقد جاء النص فى التوراة على النحو التالى : "**ועתה לכו ונהרגהו ונשלכהו באחד הברות ואמרנו חיה רעה אכלתהו ונראה מה-יהיו חלומותיו** - " فالآن هلم نقتله ونطرحه فى إحدى الآبار ، ونقول وحش ردئ أكله . فنرى ماذا تكون أحلامه " .(التكوين ٣٧ : ٢٠) .

الزوج .... والبعل האיש ... והבעל

لم تشر كتب التفسير إلى وجود فرق بينهما ، إلا أن اللغة تكفلت بذلك :

فالزوج فى اللغة من المزاوجة والإقتران ، وقد عرفه " ابن سَيِّدِه " : بأنه الفرد الذى له قرين ، ويضيف : ويدل على أن الزوجين فى كلام العرب اثنان قول الله عز وجل : " وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى " (النجم ٤٥) فكل واحد منهما زوج ، ذكرًا كان أو أنثى . ويقال للرجل والمرأة : الزوجان . قال تعالى : " احمل فيها من كل زوجين اثنين " (هود ٤٠) والزوج بلغة أهل الحجاز للمذكر والمؤنث . قال الله عز وجل : " أسكن أنت وزوجك الجنة " (البقرة ٣٥) ، وأمسك عليك زوجك (الأحزاب ٣٧) وقال " وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج " (النساء ٢٠) أي امرأة مكان امرأة ."(١٦٠) إذًا الزوج : لفظ يدل على رباط الثنائية بين قرينين فإذا انفك هذا الرباط انتفت صفة الزوجية فيهما .

وأما لفظ " البعل " فيفيد معنى الفحولة فى المعاشرة الزوجية . فأصل البعل فى اللغة كل شجر أو زرع لا يسقي . والبعل من النخل : ما يشرب بعروقه من غير

سقي ولا ماء سماء . وفى حديث صدقة النخل ، ما سقي منه بعلاً ففيه العشر ، أي ما شرب من النخيل بعروقه من الأرض من غير سقي سماء ولا غيرها ..

والبعال : حديث العروسين ، والتباعل والبعال : ملاعبة المرء أهله ، وقيل :البعال النكاح ومنه الحديث فى أيام التشريق : إنها أيام أكل وشرب وبعال. و المباعلة : المباشرة .(١٦٢)

إذاً البعولة فى الزوج تعني القيام بواجبات الزوجية من المعاشرة والمباشرة وهي صفة زائدة في الزوج مترتبة على صفة الزوجية فيه ، وقد تتخلف فيه فيكون الزوج غير بعل لمانع يحول دون واجبات البعولة فيه .

وفى إطار هذه الفروق الدقيقة جاء اللفظان فى مواضعهما من القرآن الكريم : " جاء لفظ " الزوج " فى قوله تعالى :" قد سمع الله قول التي تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله (المجادلة : ١) . هنا يصور لفظ " الزوج " موقف المجادلة التي كانت تدور حول عقد الزوجية الذى انفك وتقطع فهي لم تشتكِ ضررًا يترتب على البعولة من نشوز وإعراض عن الملاعبة والفراش ، وإنما تشتكى من أضرار تترتب على انفراط عقد الزوجية القائم على قران الزوجية ... وقد حكوا عنها قولها تشتكيه إلى الرسول " تزوجنى وأنا شابة مرغوب فيَّ فلما خلا سنّى وكثر ولدى جعلنى كأمه ، وإن لى صبية صغار إن ضممتهم إليه ضاعوا وإن ضممتهم إليَّ جاعوا " .

إذًا المقام هنا مقام الأمومة الحريصة على قران الزوجية وكيان الأسرة حتى لا تنفك عراه وتنقطع أسبابه ، ولو حل لفظ " البعل " محل " الزوج " فى قولها لأظهرها فى مظهر الأنثى الحريصة على شهوات الجسد ومطالب الجنس وهذا غير مراد فى مقام التسامى والعواطف الرحيمة .(١٦٣)

ولكن " بن شيمش " لم يراع هذه المعانى السامية : وترجم لفظ " زوجها " إلى " **בעלה** " أي بعلها " : **אללה שמע את דברי האשה שהיתה טוענת אליך בעניין בעלה** " (١٦٤)

وجاء لفظ " البعل " فى قوله تعالى : " وإن امرأة خافت من بعلها نشوزًا أو إعراضًا فلا جناح عليها أن يصلحا بينهما صلحًا والصلح خير " (البقرة ٢٢٨).

يـدل النشوز والإعراض على معنى الجماع المفهوم من المباعلة لأنه موضع النفور والإعـراض الـذى تخافـه المرأة فى حياتها الزوجية ، وقد فسر العلماء النشوز بعبوس الـرجل فى وجه امرأته وترك فراشها ... وقد قيل فى سبب نزولها فيما رواه سعيد بن جبـير عن ابن عباس : أن ابن أبى السائب كانت له زوجة وله منها أولاد فلما تقدم بهـا الـسن هـمَّ بطلاقهـا فقالت لا تطلقنى ودعنى اشتغل بمصالح أولادى وتزوج غـيرى وأقـسم لي فى كـل شـهر ليالى قليلة ، فقيل وأبقاها .. إذًا موضوع المخاصمة بينهما كان فى المباعلة التي تعنى المباشرة والفراش ، وقد تم التصالح على القسم فيها والصلح خير والعدل فيها غير مستطاع .(١٦٥)

وقـد وفـق " بـن شـيمش " فى نقـل هذه المعاني باختياره اللفظ " **בעלה** " وقد جاءت ترجمته على النحو التالي :

" ואשר לאשה החוששת שבעלה יתעמר בה או יעזוב אותה ، הרי אין בזה פגם אם תבואו לידי הסכם ... "(١٦٦)

وفى قـوله تعـالى : " ولا يـبدين زينـتهن إلا لبعولـتهن " (الـنور ٣١) يأتى لفظ الـبعولة ملائـمًا لإبداء الزينة وما يترتب عليها من جو الملاطفة والملاعبة والتباعل . وقد نقل بن شيمش هذا المعنى إلى العبرية على النحو التالى : " **מותר להן לגלות את פניהן לבעליהן** " (١٦٧)

وتظهر إعادة الترجمة عدم تقيد المترجم بالنص والمعنى المراد منه : " مسموح لهن كشف وجوهن لبعلوتهن " ، فقام بترجمة " الزينة " إلى " وجه – **פנים** " وهو معنى بعـيد تمامًـا عـن معنـى الآية فالمعاشرة الزوجية تقتضى الزينة الكاملة من الزوجة لا مجـرد كـشف الـوجه .. والترجمة المقترحة : " **אין להתיפה אלא לבעליהן** " "
أمـا فى قـوله تعـالى : " قالـت يا ويلتى أألد وأنا عجوز وهذا بعلى شيخًا " "(هود : ٧٢) فالموقـف موقـف دهـشة واسـتغراب ، فقد بشّر الملائكة إبراهيم بالولد وهو شـيخ كبـير وامرأته عجوز عقيم ، فلما سمعت استغربت الخبر وعبّرت عن موضع الغرابة فيه بقولها (أألد وأنا عجوز وهذا بعلى شيخًا) وهي محقة حين تبني قولها على

معهـود الحـياة في اسـتعدادات الطـبـيعة البـشرية التـي يقتضى التناسل فيها خصوبة الـشباب فى الأم وبعـولة الـشاب في الـزوج . وهـذا من ألطف الإشارات في إفهام القصد ، ولو قالت (وزوجي شيخًا) لم يتحقق لها ذلك فإن الشيخوخة لا تتنافى مع الـزوجية ، ولا تكـون مـبعث إنكـار واستغراب ، ويؤكد هذا المعنى قولها (شيخًا) بالنـصب . قـال الـزجاج : نـصب شيخًا على الحال ، والحال هنا نصبها من غامض الـنحو إلا أنـه يفيد التنبيه ، فهي لم ترد الإخبار وإلا لقالـت " بعلى " شيخًا " ولكنها أرادت التنبـيه عـلى إظهـار الحـال التي عليها بعلها من الشيخوخة التي تحول دون تحقق البعولة فيه .(١٦٨)

وقـد وفـق " بـن شـيمش " فى نقل هذا المعنى إلى العبرية . وجاءت الترجمة على النحو التالى : **ותאמר : אוי לי ! האלד ואני זקנה ובעלי בא בימים ؟** " (١٦٩).

السنة .... والعام . **השנה** ..

فقد اختلف التعبير بهما فى قوله تعالى فى قصة يوسف عليه السلام :

" قـال تزرعون سبع سنين دأبًا فما حصدتم فذروه فى سنبله إلا قليلاً مما تأكلون. ثـم يـأتي من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون . ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون " (يوسف : ٤٧ –٤٩).

وهـذه المخالفـة فى التعبـير تلفت النظر وتشد الإنتباه ، فظاهر السياق يقتضى أن يـتوافق التعبـير ويطرد اللفظ ليوائم نسق العبارات ، والخروج على هذا النسق يدل على أن وراءه حكمة بيان وإحكام معنى .

أولاً : السنة :

ويوحـى جرسـها فى اللغـة بمعـناها ، وهـو معنـى يـدور حول الحدة والقطع ، والـضمور والجفـاف .. وجـاء بهـذا المعنى فى قوله تعالى : " ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين " (الأعراف ١٣٠) أي الشدة والقحط .

ثانيًا : العام :

وهو من العوم بمعنى السباحة والانتشار ، ودلالته دلالة خير ورخاء ؛ ولذلك فالعام زمن مخصوص بالخير موصوف بالرخاء .

وفى ضوء هذا تتكشف بعض جوانب السر فى اختلافها فى لغة القرآن ، فقد جاء لفظ السنين في قوله : " تزرعون سبع سنين دأبًا " . وقوله : "ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد " أي سبع سنين لأن المقام مقام شدة ومعاناة وتقتير فى الأقوات وتضييق في الأرزاق يدل عليه السياق ويصرِّح به المقال ، ويحمل عليه حسن التدبر لنسق العبارات : " تزرعون .. دأبًا .. فما حصدتم فذروه .. إلا قليلاً مما تأكلون ..شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون " .. وهي عبارات تصور واقع المعاناة ، وتكشف عن الجدب والقحط .. أما لفظ " العام " فقد جاء فى قوله : " يأتى من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون " لأنه مقام الفرج بعد الضيق ، والرخاء بعد الشدة ، والخصب العميم بعد الجدب والجفاف .. وبهذا يتبين أن المخالفة بين لفظيهما مخالفة بيان واختلاف تنويع فى العبارات .(١٧٠)

يكشف هذان اللفظان (سنة – عام) عن مشكلة فى الترجمة يطلق عليها : الفجوات المعجمية Lixical gaps – **פערים מילוניים** ، وفى العربية المساحات الميتة بين اللغات ، وهي التي لايتوفر فيها مقابل ترجمة مناسب فى بنية اللغة نتيجة غياب كلمات أو مفاهيم معينة ، أو أن هناك نقص فى التعبير عن فكرة أو جزئية تعبِّر العربية عنها بلفظ وتخلو العبرية من مقابله . فالمعجم العبرى لا يعرف كلمة (عام) وهو على خلاف (**השנה** السنة) التي تعرفها العبرية والعربية ، ولذلك فإن " بن شيمش " عند ترجمة هذين اللفظين استعمل كلمة " **שנה** سنة " فى الحالتين ، وربما يرجع ذلك إلى عدم معرفته بالفرق الدقيق بين اللفظين سنة وعام ، وكان يجب نقل كلمة عام بحروف عبرية : **עאם** ثم يشرح الفرق المعنوى بينها وبين كلمة سنة فى الهامش ... وقد جاءت ترجمته لهذه الآيات على النحو التالى :

" שבע שנים תזרעו כרגיל ، אך את מה שתקצרו עליכם להשאיר בשיבוליהם ، פרט למעט אשר תאכלו ، כי אחרי- כך תבואנה שבע שנות רעב קשות שתאכלנה את כל מה שקצרתם ، מלבד המעט שאגרתם באופן מיוחד . אחר זה תבוא שנה שבה יירד גשם וידרכו יין ביקבים " (171)

ومثل هذا اختلاف التعبير بهما فى قصة نوح عليه السلام – فى الآية الكريمة : " ولقد أرسلنا نوحًا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عامًا " (العنكبوت ١٤) وكان مقتضى التناسب البلاغى فى السياق يتطلب المطابقة بينهما فى أسلوب الاستثناء ، فيقال (ألف سنة إلا خمسين سنة) .. وإنما خالف بينهما على هذا النحو ، للدلالة على أنهما زمانان ، وأن أيام لبثه عليه السلام فى دعوة قومه كانت أيام معاناة ومشقة وجهاد ، لاقى فيها أشد ألوان العنت والمخاصمة مما جعله يشكو إلى الله إصرارهم على الكفر ، وعنادهم لدعوة الحق ويستصرخه : " قال : رب إنى دعوت قومى ليلاً ونهارًا ، فلم يزدهم دعائي إلا فرارًا و إني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصرّوا واستكبروا استكبارًا " (نوح ٥-٧). ولما اشتد عنتهم وزاد ضلالهم قال : " قال ربِّ لا تذر على الأرض من الكافرين ديارًا "(نوح ٢٦) مما يدل على أن أيامه معهم كانت سنين مشقة لا أعوام راحة ورخاء ، ثم جاء الطوفان فاقتلع جذور الكفر وطهر وجه الأرض ، وعم السلام والأمان والرخاء ، فعاش عليه السلام أيامًا هي أعوام رخاء ووئام .

وعندما نتأمل ترجمة " بن شيمش " لهذه الآية ، نجدها تظهر تقصيره فى فهم لغة القرآن وأسلوبه المعجز فلم تؤد المعنى المراد من الآية وإنما وجهة نظر تؤدى ما فهمه المترجم من سمو الآية وأسلوبها المعجز وجاءت على النحو التالى :

" אנו שלחנו את נוח אל בני עמו ، והוא חי בתוכם תשע מאות וחמשים שנה " (172)

وعندما يعاد نص الترجمة إلى اللغة العربية يؤدى معنى يدل على العبث بالنص القرآنى ، وحاشا لنص القرآنى أن يثير ذلك : " إنا أرسلنا نوحًا إلى أبناء شعبه ، وهو عاش وسطهم تسع مائة وخمسين سنة .

وكان يجب على المترجم التقيد بالتكافؤ الشكلي والموضوعي ، حيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر ، أي مراعاة نقل الآية بالصورة التي وردت فيها في سياق السورة حيث يقابل كل مفرده قرآنية مثيلتها في المعجم العبري ، ولذلك اقترح أن

تكون ترجمة الآية على النحو التالي : " אכן שלחנו את נוח אל עמו ، והוא שהה ביניהם אלף שנים פחות חמישים טובים "

اختار : " בחר ב - בָּרַר .

فضَّل : העדיף

اصطفى : הפלה - הבחין

وقد اختلف التعبير بهما في القرآن الكريم في مواضع مختلفة ، فقد جاء التعبير بالفعل " أختار " في قوله تعالى : " وربك يخلق ما يشــاء ويختار ما كان لهم الخيرة " (القصص ٦٨) . قال الزجاج : المعنى ربك يخلق ما يشاء ، وربك يختار ، وليس لهم الخيرة ، وما كانت لهم الخيرة ، أي ليس لهم أن يختاروا على الله . وفي الحديث : محمد -صلى الله عله وسلم - خيرة الله من خلقه . ويرجع ذلك إلى المعنى اللغوي الدقيق للفعل "اختار " : خار الشيء واختاره : انتقاه ، وهو يتعدى لمفعولين مع حذف حرف الجر [١٧٣] : " واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا " (الأعراف ١٥٥) أي انتقى من قومه سبعين رجلاً . ويقابل في معناه الفعل العبري " בחר ב " اختار ، وقد نقل " بن شيمش " هذا الفعل إلى العبرية في ترجمته للآيات التالية على النحو التالي:

" وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى " (طه ١٣).

" אני בחרתיך לשמוע את ההתגלות הבאה " [١٧٤]

" ولقد اخترناهم على علم على العالمين " (الدخان ٣٢).

" אנו בחרנו את בני ישראל בדעת וכוונה מכל העמים " [١٧٥]

وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهمالخيرة " (القصص 68)

" ריבונך בורא לפי בחירתו את מה שירצה ולא לכופרים הבחירה " [176]

ويتضح من النماذج السابقة توفيق المترجم في أن يأتى بمقابل مناسب للفعل اختار .

– فـضّل : الفضل والفضيلة ضد النقص والنقيصة ، والتفاضل بين القوم : أن يكـون بعـضهم أفـضل مـن بعـض . وقـوله تعالى : وفضّلناهم على كثير ممَّن خلقنا تفـضيلا " (الإسراء ٧٠) قـيل : تأويله أن الله فضلهم بالتمييز ، وقال (على كثير مما خلقـنا) ولم يقـل (كل) ، لأن الله تعالى فضّل الملائكة فقال : " لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون " (النساء ١٢٧) (١٧٧)

والفـضل : الزيادة . يقال فضل الشئ في نفسه إذا زاد ، وفضله غيره إذا زاد عليه وفـضله بالتـشديد إذا أخـبر بـزيادته عـلى غـيره ، ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه فاضـل لأنـه لا يوصـف بالـزيادة أو النقـصان ، والفرق بين الإفضال والتفضل أن الإفـضال من الله تعالى نفع تدعو إليه الحكمة وهو تعالى يفضل لا محالة لأن الحكيم لا يخالـف مـا تدعـو إلـيه الحكمـة وهـو كالإنعـام في وجوب الشكر عليه ، وأصله الـزيادة في الإحسان ، والتفضل التخصص بالنفع الذي يوليه القادر عليه وله أن لا يولـيه والله تعـالى متفـضل بكـل نفـع يعطـيه إياه من ثواب وغيره فإن قلت الثواب واجـب من جهة أنه جزاء على الطاعة فكيف يجوز أن لا يفعله . قلنا لا يفعله بأن لا يفعل سببه المؤدى إليه .(١٧٨)

ولذلك قال الزجاج في تفسير قوله تعالى : " ويؤت كل ذى فضل فضله " (هود :٣) معـناه مَـن كـان ذا فضل في دينه فضّله الله في الثواب وفضّله في المنزلة في الدنيا بالدين ، كما فضَّل أصحاب سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ويتـضح مـن الآيـات التالية التفضيل الذى ميَّز به الله تعالى بعضًا من عباده على بعـض : " ورزقـناهم مـن الطيـبات وفـضلناهم عـلى كثـير ممن خلقنا تفضيلا " (الإسراء ٧٠) " **מעניקים להם מכל טוב וביכרנו אותם על פני רבים מיצורינו** " (١٧٩) .

" الـرجال قوامـون عـلى النـساء بما فضل الله بعضهم على بعض " (النساء ٣٤)
"**הגברים ממונים על הנשים בהתאם ליתרונות שאללה העניק להם** " (١٨٠)

في الآيـة الأولى : قابـل المترجم الفعل العربى (فضل) بالفعل العبرى (**ביכר**) وهـو يفـيد التفـضيل في بعـض معانـيه (١٨١) إلا أنه كان من الأفضل استعمال المقابل

العبرى " **העדיף** " فضل حيث يدل على معنى التفضيل بالزيادة .(١٨٢) أما في الآية الثانية فقد تحرر المترجم من نقل المقابل العبرى للفعل العربى مما أخلَّ بالمعنى فقد جاءت الترجمة العكسية على النحو التالى :

" الرجال قوامون على النساء طبقًا للميزات التي منحها الله لهم " .

وهو تحرر لا يليق بنص دينى مقدس .

أما آية سورة البقرة والتي آثرنا الوقوف عندها لأنها تخص بالتفضيل بنى إسرائيل : " يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التي انعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين " (البقرة ٤٧) وقد نقلها " بن شيمش " إلى العبرية على النحو التالى :

" בני ישראל : זיכרו את החסדים שהענקתי לכם עת בחרתיכם מכל העמים " (183)

وعندما يعاد نص الترجمة إلى اللغة العربية فإنه يؤدى معنى يختلف اختلافًا جوهريًا عن النص القرآنى : " يا بنى إسرائيل : اذكروا النعم التي منحتها لكم وقت أن اخترتكم من كل الشعوب " .

ولذلك يحق لنا رصد الملاحظات التالية :

١- حذف العطف في كلمة (وإنى) مكتفيًا بدلالة كلمة (**עת** وقت) على نفس المعنى ، على الرغم من أن المراد ليس التذكير بإنعام التفضيل فقط ، وإنما المراد التذكير بأنعم الله كلها عليهم ، مع الأفراد بالذكر للتفضيل لعظمته وسمو مكانته ، وهو ما لم يدركه " بن شيمش " مما أخلَّ بالمعنى .

٢- التأكيد على المفهوم التوراوى للتفضيل ، باعتباره أساسًا لكل نعم الرب على بنى إسرائيل ، لا مجرد نعمة من نعمه ، وهو ما يخالف المفهوم القرآنى هنا .

٣- استعمل " بن شيمش " المقابل العبرى (**בחר ב** - اختار) متأثرًا بالنص التوراوى : "**חשק יהוה בכם ויבחר בכם** - رغب يهوه فيكم واختاركم " (التثنية ٧: ٧) وهذا المقابل غير واف بالمراد الأصلى : نظرًا لما يحمله من دلالات

توراوية خاصة به ، ولما يشير إليه من معنى الاختيار والاصطفاء وهو المفهوم الشائع في اليهودية رغم الفارق بين الاختيار والاصطفاء والتفضيل من معان ودلالات ، ويؤيد هذا أن المترجم استعمل الفعل (**בחר**) كمقابل للاختيار في ترجمته لمعانى آيات (الأعراف ١٥٥) و (طه ١٣) و (الدخان ٣٢) و (القصص ٦٨)، ويضاف إلى ذلك أن التعبير المستعمل هنا جاء قريبًا منه في فقرة الاختيار في التوراة : " **כי עם קדוש אתה ליהוה אלהיך בך בחר יהוה אלהיך להיות לו לעם סגולה מכל העמים אשר על – פני האדמה** " – لأنك شعب مقدس ليهوه إلهك لتكون له شعبًا أخص من جميع الشعوب على وجه الأرض " (التثنية ٧ –٦) إذًا يستدعى المترجم من وراء ذلك مالم يرد مطلقًا في الأصل ، محاولاً تأكيد فكرة الأختيار التوراوية من خلال النص القرآنى ، دون مراعاة لمعنى الأصل – حتى وإن اقتضى ذلك تحريف الأصل – أي تحميل النص بمضامين توراوية للإيحاء بهيمنة التوراة على القرآن الكريم .(١٨٤)

٤ – كان من الصواب استعمال الفعل " **העדיף** " مقابلاً للفعل العربى .

٥ – المترجم لفظ (العالمين) بالمقابل العبرى " **כל העמים** " أي كل الشعوب وهو فهم خاطئ للمعنى القرآنى فالمقصود (بالعالمين) هو الجن والإنس ، كما ذكر ذلك ابن عباس في تفسيره لآية الفاتحة : " الحمد لله رب العالمين " . ورغم أن قتادة قال في معناها : رب الخلق كلهم ، إلا أن الأزهرى أيد رأي ابن عباس بقوله : الدليل على صحة قول ابن عباس قوله عز وجل : " تبارك الذى نزَّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا " (الفرقان : ١) وليس النبى صلى الله عليه وسلم – نذيرًا للبهائم ولا الملائكة وهم كلهم خلق الله ، وإنما بعث محمد – صلى الله عليه وسلم – نذيرًا للجن والإنس .(١٨٥) ولذلك كان يجب أن تكون الترجمة : **לשני סוגי הבריות : השדים ובני אדם** .

اصطفي : **הבחין ، הפלה**

وهي من الصفو والصفاة . نقيض الكدر . يقال صفا الشئ والشراب يصفو صفاءًا وصفوًا . وصفيته تصفية . وصفوة كل شئ : خالصه ، ومنها قوله تعالى : "

وأنهـار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفي " (محمد : ١٥) والاصطفاء افـتعال مـن الـصفوة . ومـنه النبـى -صـلى الله علـيه وسلم – صفوة الله من خلقه ومصطفاه .(١٨٦)

وتوضح الآيات التالية معنى الاصطفاء :

أ- " يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين " (آل عمران ٤٢).

وقد نقلها " بن شيمش " على النحو التالى :

" מרים ، אללה בחר בך וטיהר אותך וביכר אותך על כל בנות האדם " (١٨٧)

ويلاحظ أن المترجم قد اختار نفس الفعل العبرى " **בחר ב** - اختار " ليقابل الفعل العربى (اصطفي) ، وسبق أن اختاره في ترجمة الفعل العربى (فضل) مما يدل على أن المترجم لم يراعِ الفروق الدلالية بين الأفعال الثلاثة : اختار وفضل واصطفي.

وعـندما تكـرر الفعـل اختار له المقابل العبرى " **ביכר** ميّز – فضّل " وكان من المناسـب اسـتعمال نفـس الفعـل والذى نقترح له الفعل العبرى " **הבחין** " ميّز – اصـطفي أو الفعل العبرى " **הפלה** ميز " وإن كان الأخير لا يستحب استعماله في هذا الموضع ، لدلالته في العبرية المعاصرة على التمييز العنصرى .

نقل المترجم : " على نساء العالمين " إلى العبرية : **על כל בנות האדם**

أي " على كل بنات آدم " ، وهي ترجمة بعيدة تمامًا عن النص القرآنى .

ولذلك اقترح أن تكون الترجمة على النحو التالى :

" מרים ، הרי אלוהים הבחין אותך וטיהר אותך והבחין אותך על נשות השדים ובני האדם " .

ب- " إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم " (البقرة ٢٤٧) .

ونقلها " بن شيمش " إلى العبرية على النحو التالى :

" אללה בחר בו למלך עליכם והעניק לו יתרון בדעת ובקומה ".

ويلاحظ أن المترجم قد استعمل نفس الفعل (בחר ב اختار) ليدل أيضًا على الاصطفاء في هذه الآية . والمناسب هو استعمال الفعل " הבחין " كما بينّا ذلك في ترجمة الآية السابقة .

وهكذا لم يدرك " بن شيمش " الفروق اللغوية بين الأفعال الثلاثة : اختار وفضَّل ، واصطفي ، فالاختيار يأتى أولاً نتيجة لإرادة الله عز وجل ، ثم يأتى بعده الاصطفاء ، وهو تميُّز لمختار واحد بين الأخيار ، فالله سبحانه وتعالى قد اختار نبيه ورسوله محمد – صلى الله عليه وسلم – كما أختار الأنبياء والمرسلين من قبله ثم اصطفاه على جميع الأنبياء والمرسلين بما فضَّله عليهم من درجات .

١ - أثبتت دراسة المترادفات في القرآن الكريم أن الفكر الإسلامي يحمل الطابع العالمي الإنساني ، فالقرآن يخاطب كل إنسان عربي أو غير عربي ، مؤمن أو ملحد ، وإلى كافة الاتجاهات العقائدية ، ونعتقد أن كل إنسان سيجد شيئًا ما في هذا الكتاب يدخل ضمن قناعاته الخاصة ، وقد يجد فيه شيئًا ما كان يبحث عنه

٢ - إن كل ما جاء في القرآن الكريم من ألفاظ يتوهم بأنها مترادفة ، هي ألفاظ ذات دلالات خاصة وتفهم على نحو يقتضيه العقل ، فقد جاءت بصيغ قابلة للفهم الإنساني ، وبما إنه لا يوجد انفصام بين اللغة والفكر الإنسانى لذلك أجمع العلماء على عدم وجود مترادفات في اللسان العربي عامة وفي القرآن الكريم خاصة .. فآخر ما توصلت إليه علوم اللسانيات أن العربية والعبرية لغتان لا تحويان خاصية الترادف ، بل العكس هو الصحيح ، فالكلمة الواحدة ضمن التطور التاريخى أما أن تهلك أو تحمل معنى جديدًا بالإضافة إلى المعنى الأول .

٣- رغم أن البحث ينصب على إشكالية ترجمة ما يطلق عليه خطأ (المترادفات) إلا أن الدراسة منهجيًا استهدفت ترجمة النص القرآنى عامة وما فيه من إشكاليات تواجه المترجم ، وذلك لكى لا يكون التركيز على جانب واحد من جوانب النص القرآنى ولربط الشاهد من ناحية ببقية أجزاء النص حتى تكتمل الدراسة اللغوية للنص ومن ناحية أخرى فإن دراسة الفروق الدلالية بين المفردات المترادفة منعزلة عن سياق الآية أو النص ستنحرف بالدراسة إلى نتائج متعسفة في حق المترجم .

٤ - لا يتوقف اختيار اللفظ في اللغة الهدف على المقابل المناسب فقط في اللغة المصدر وإنما يجب مراعاة التناسب الدلالى بين اللفظ الذى اختاره المترجم وبقية ألفاظ العبارة في اللغة الهدف .

٥- أظهرت الدراسة أن تغيير المبنى يدل على تغيير المعنى ، وأن تحديد المعنى

يراعى فيه صيغ المفردات وتركيب الجملة ووظائفها النحوية ، فالبنية النحوية يرتبط بها خبر بلاغى بالضرورة ، فالنحو والبلاغة علمان متتامان لا ينفصلان عن بعضهما . وهذا الأمر واضح كل الوضوح في اللسان العربى .

٦- لايرمى البحث في إشكاليات الترجمة إلى دراسة الترجمة من الناحية التعليمية، لأن دراسة الترجمة مستويات تندرج من المستوى التعليمى الأول إلى الحلول النظرية لتلك الإشكاليات التي تواجه المترجم ، والمراد هنا هو دراسة قواعد الترجمة بطريقة علمية تستهدف كشف وتوضيح العلاقات بين الألفاظ والبناء النحوي في اللغتين المصدر والهدف ، وبذلك تصبح الدراسة بجانب كونها أنموذجًا يحتذيه المترجمون ، وسيلة من وسائل الإيضاح والتفسير .

٧-أثبتت الدراسة أن الشكل اللغوى في القرآن الكريم قيمة في حد ذاته وليس مجرد وسيلة لنقل مضمون ما ، ومن ثم تتمثل أكبر صعوبات ترجمة معانى ألفاظ القرآن الكريم في نقل المعنى والحفاظ على قيمة الشكل في آن واحد .

٨-من البدهي أن أي ترجمة لمعانى القرآن الكريم لن تكون بمنزلة الأصل أو مساوية له قط ، فالمفردة داخل السياق القرآنى يختلط جرسها الموسيقي بإيحاءاتها ومعانيها اختلاطًا تصبح المفردة معه فريدة ويستحيل نقلها أو زحزحتها من موضعها دون أن تتحطم تلك الصورة الكلية الشاملة للمعنى والإيحاءات والصوت والموسيقي ، فالمترجم يتناول عنصرًا واحدًا من هذه العناصر ، ويكون على الأغلب المعنى القاموسى (**המשמעות המילונית**) و يضعه كمقابل للمفردة القرآنية المشحونة بسياقها و إيحاءاتها وموسيقاها تتحول عند ترجمتها إلى مفردة نثرية عادية متداولة لا أثر فيها للسياق ولا عمق في الأداء ولا صوت للموسيقي ، ورغم ذلك فإن الترجمة ممكنة وخاصة أن العربية والعبرية ينتميان إلى جذور لغوية واحدة ، وهناك تشابه كبير بين أصول الكلمات وجرسها و إيحاءاتها في اللغتين ، ومن هنا فالمشكلة تقع بالدرجة الأولى على المترجم سواء كانت لغته الأصلية العربية أم العبرية ، فلا بد من توافر شروط معينة في أدائه حتى يكون

مكتملاً . ومن تلك الشروط التي يجب توافرها فيمن يتصدى لترجمة ألفاظ ومعانى القرآن الكريم أن يكون متمكنًا من اللغتين العربية والعبرية ومدركًا لأسرارها وفاهمًا لوسائل الإبداع والتميز في اللغتين ، فمن يتخصص في اللغة العبرية وآدابها لا يبخس العبرية حقها من القدسية ، فهي لغة كتاب موسى وتوراة أنبياء بنى إسرائيل ، ويزيدها شرفًا أنها أخت وشقيقة العربية ، فللعبرية جمال وسحر ورونق لا يعرفه إلا من يتعامل معها باحترام وتقدير دون استعلاء أو نظرة فوقية ، وهذا يعيب (بن شيمش) الذى تنسب إليه آخر ترجمة عبرية لألفاظ ومعانى القرآن الكريم ، فنظرته الاستعلائية الفوقية جعلته يتعامل مع النص القرآنى ليس بروح التواضع والتقدير والإعجاب ، وإنما كنتاج هش لحضارة متخلفة ، ولذلك كان موقفه الأيديولوجى منعكسًا على ترجمته وموقفه من القرآن الكريم ومن الإسلام ونبيه محمد – صلى الله عليه وسلم – كما اتضح ذلك من مقدمته التي صدَّر بها ترجمته ومن منهج الترجمة الحرة الذى اتبعه في الترجمة فهو يؤمن بهيمنة التوراة على القرآن الكريم ، ولذلك أجاز لنفسه إجراء التعديلات والتحويرات كيفما يشاء ، حتى إنه قام بترجمة كل خمس آيات في فقرة واحدة دون الفصل بين الآيات ، ولذلك جاءت ترجمته خالية من حسن الاستيعاب وجودة الصياغة ومراعاة الوسائل التعبيرية فلم تحمل الترجمة أكثر من المعنى السطحى ، حيث فقدت القدرة الإيحائية للأصل القرآنى ، وكان نتاجها كلامًا نثريًا عاديًا نحس فيه بالتكلفة ونشعر فيه بالتقصير .

٩- إن الدراسة المتأنية لإشكالية ترجمة المترادفات في القرآن الكريم إلى اللغة العبرية تجعل من فكرة تشكيل لجنة لترجمة معانى القرآن الكريم إلى العبرية ، من الأعمال الجليلة والضرورية ، حيث يراعى في تشكيل هذه اللجنة التخصصات المتنوعة من أساتذة اللغة العبرية وآدابها وأساتذة التفسير واللغويات من كليات جامعة الأزهر والجامعات المصرية حتى تكون الترجمة مثالية ، وذلك لأن الترجمات العبرية الموجودة الآن لمعانى القرآن الكريم هي من عمل أفراد ، لا يمكنهم الإحاطة بكل شئ ، وتتنازعهم الأهواء المختلفة ، حتى أن بعض الترجمات

أصبحت مادة للتندر بسبب المساوئ التي تعجّ بها ، وهذه المساوئ ضروب فمنها ما يحرف الكلم عن مواضعه ومنها ما ينتج عن قصور في فهم النص القرآنى ، وبخاصة في ظواهر الإعجاز اللغوى ، بالإضافة إلى المساوئ التي نتجت من نقص المعلومات التاريخية والفقهية والتفسيرية .

١٠ – وأخيرًا فإن القصور الواضح في الترجمات العبرية لمعانى القرآن الكريم ليعيد التأكيد على أن إعجاز القرآن للناس جميعًا دون استثناء ، فإعجاز القرآن ليس فقط في جماله البلاغى كما يقول البعض ، وليس معجزًا للعرب وحدهم ، وإنما للناس جميعًا ، وذلك لأن الناس كلٌ بلسانه سواء كانت العربية أو العبرية أو الإنجليزية أو الصينية عاجزون أن يعطوا نصًا متشابهًا ، كل بلسانه الخاص ، بحيث يبقى النص ثابتًا ، ويطابق المحتوى الأرضيات المعرفية المتغيرة والمتطورة للناس مع تطور الزمن إلى أن تقوم الساعة .

إن مثل هذا لا يمكن أن يفعله إلا من يعلم الحقيقة المطلقة ، وهذا لا يتوفر للناس لأن معرفتهم وعلمهم نسبيان ، لذا لا يمكن تأويل القرآن كاملاً من قِبَل واحد فقط إلا الله . أما الراسخون في العلم فيؤولونه حسب أرضيتهم المعرفية في كل زمان ، ولذلك فإن ما أثبتناه من فروق دلالية دقيقة بين الألفاظ التي تبدو مترادفة ، وما وضعناه من مقابلات عبرية لها ، إنما هو حسب أرضيتنا المعرفية وبناء على ما أعطانا رسولنا الكريم – صلى الله عليه وسلم – من وسائل للفهم .

الهوامش والمراجع

(*) الإمـام بـدر الـدين محمـد بن عبد الله الزركشى . البرهان فى علوم القرآن . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . المجلد الرابع .طـ ٣ . مكتبة دار التراث . القاهرة ١٩٨٤ . ص ٧٨ .

(١) د. أحمـد مختار عمـر . علـم الدلالـة . عالم الكتب . طـ الخامسة – القاهرة ص ١٩٩٨ . ص ١٤٥، ١٤٦ .

(٢) د. صـلاح فضل . علم الأسلوب . منشورات دار الآفاق الجديدة . بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٥ ، ص ٢٦٠ .

(٣) د. أحمد مختار عمر . علم الدلالة . ص ٢٢٤ –٢٢٥ .

(٤) اسـتيفن أولمـان . دور الكلمـة في اللغـة . تـرجمة كـمال بـشر – القاهـرة –أولى بـدون تاريخ ص ٩٨.

(٥) A.lehrer -Meaning in Linguistics -in theory of Meaning. A. and . K lehere ,U.S.A1975 . P 15

(٦) إبـراهيم أنـيس – فى اللهجـات العـربية – الأنجلو المصرية . طـ ثالثة ١٩٦٥ . ص ١٧٨ – ١٧٩ .

(٧) د. عـلى اليمنـى درديز . أسرار الترادف في القرآن الكريم . دار ابن حنظل – القاهرة ١٩٨٥ ص ١١ ، ١٢ .

(٨) د. أحمد مختار عمر – علم الدلالة – ص ٢١٦ .

و راجـع - ابـن فـارس . الـصاحبى فى فقـه اللغة – تحقيق مصطفى الشويمى – بيروت ١٩٦٣ ص ٩٧ .

- جلال الدين السيوطى – المزهر فى علوم اللغة – تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين – مطبعة الحلبي بالقاهرة – بدون تاريخ جـ ١ . ص ٤٠٤ .

(٩) د. على اليمنى درديز – أسرار الترادف ... ص ١٣ ، ١٤ .

(١٠) إبراهيم أنيس : فى اللهجات العربية . ص ١٧٦ .

(١١) أبـو هـلال العسكرى : الفروق اللغوية – ضبطه وحققه حسام الدين القدسى – دار زاهد القدسى . – القاهرة – بدون تاريخ ص ١٠-١٢ .

(١٢) المرجع السابق – ص ١٤-١٦ .

(١٣) د. على اليمنى درديز – أسرار الترادف فى القرآن الكريم . ص ١٤-١٦ .

(١٤) **סינונים** : وهى معبرنة عن الكلمة اليونانية Synonymon : Syn = **יחד** ، **עם** و Onyma= **שם** اسم أى كلمات تأتى معًا **שמות הבאים ביחד** أى كلمات تتساوى فى معناها وتختلف فى بنائها الصوتى مثل **חזר** رجع أو **שב** عاد فى الجملتين :

– **האיש חזר לביתו** ، **האיש שב לביתו** - الرجل رجع إلى بيته . الرجل عاد إلى بيته . راجع **ראובן אלקלעי** : **לקסיקון לועזי– עברי** . " **מסדה** " **בע"מ רמת– גן** . **הדפסת שנת 1976** . **עמ' 264** .

(١٥) **הומונים** وهى معبريه عن الكلمة اليونانية Homos = **שווה** متساوياته ، Onoma = **שם** اسم ؛ أى **שמות שווים** ألفاظ تتساوى فى بنائها الصوتى وتختلف اختلافًا تامًا فى معناها **שם שם** . **עמ'** ١١٩ .

(١٦) **הומופון** : لفظان يتشابهان فى نطقهما ويختلفان فى المعنى . وهى من الكلمة اليونانية Homophone = **שווה היגוי** مثل **אף** أنف – **אף** سخط – غضب .**שם** .**שם עמ'** ١٢٠ .

(١٧) **גד בן– עמי צרפתי** . **סמנטיקה עברית** . **הוצאת א' רובינשטין** ، **ירושלים תשל"ח** . **עמ' 69** .

(١٨) **הומוגרפים** . وهى كلمات تتفق فى رسمها وتختلف فى معناها . وهى من اليونانية homois = **אותו** ، **דומה** - **יחד** معًا –متشابه و Graphein= **לכתוב** كتابة مثل **אלה** = **עץ** شجرة و **אלה** إلهة .

- راجع **ראובן אלקלעי** : **לקסיקון לועזי– עברי** .**עמ' 119** .

(19) **גד בן– עמי צרפתי** . **סמנטיקה עברית** . **עמ' 69** .

(٢٠) بوليزيمى **פוליסמי** متعددة المعانى من اليونانية Poly = **רב**، **מרובה** كثيرة متعددة Semantideas= **בולט** بارز أى **רב משמעי** متعدد المعانى .

– راجع **ראובן אלקלעי** : **לקסיקון לועזי– עברי** .**עמ' 283** .

(٢١) جدير بالذكر أن المصطلحين " **רב משמעי** " متعدد المعانى " و **פוליסמי** كلمة واحدة متعددة المعنى ، و **רב** – **ערכי** متعددة القيمة ، هى مصطلحات مطلقة ، فالكلمة **טעם** طعم – ذوق – سبب هى كلمة متعددة القيمة ، بينما المصطلح هومونيمى هو مصطلح نسبى : فالكلمة **סף** = **מפתן** عتبة – أسكفة الباب ، هى مشترك لفظى (هو مونيمى)لكلمة **סף** = **כוס** قدح . إذًا الكلمات **סף** = عتبة و **סף** = قدح هى مشترك لفظى .

(٢٢) L.Bloomfield ,Language ,London 1935 P 135

(٢٣) **נ.ה.טור- סיני** : **הלשון והספר. בעיות יסוד במדע הלשון ובמקורותיה הספרותיים. כרך הלשון. מוסד ביאליק ירושלים תש"ד** . **עמ' 238– 239** .

(24) רפאל נייר : סימנטיקה של העברית החדשה . הוצאת עמיחי. תל אביב . עמ' 79– 80 .

(25) גד בן עמי צרפתי . סמנטיקה עברית . עמ' 72 .

(26) רמב"ם ، מלות ההגיון ، הו"ל ח"י רות ، ירושלים תרצ"ה . עמ' 91-92 .

(٢٧) لمزيد من التفاصيل . انظر ד"צ בנעט. לטרמינולוגיה הפילוסופית של הרמב"ם . " תרביץ " ، רבעון למדעי היהדות ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים תרצ"ה ، ספר ג' . עמ' ٣٣ – ٣٩ .

(٢٨) גד בן עמי צרפתי . סמנטיקה עברית . עמ' ٧٤.

(٢٩) שם שם . עמ' ٧٤ – ٧٥ .

(٣٠) תוספות وهى إضافات لتفسير راشى (رابى شلومو يتسحاقى : أشهر مفسرى التوراة والتلمود : ١٠٤٠-١١٠٥) على التلمود البابلى وانتقادات لهذا التفسير وإضافة تفسيرات جديدة لتبسيط الجمارا وتم طباعة هذه الإضافات فى جميع طبقات الفصول الستة للمشنا : تفسير راشى يمين المتن والإضافات على يساره ومتن الجمارا في الوسط ، وأطلق على مؤلفي الإضافات " أصحاب الإضافات" وهم من أعظم أحبار فرنسا وألمانيا واحيانًا يتم ذكر أسماءهم وأحيانًا أخرى لا يحدث ذلك . لكن معظم الإضافات تعود إلى رابى اليعازر طاطون .

- אנציקלופדיה . אוצר ישראל . מהדורה שלישית . חלק עשירי . לונדון בהוצאת שאפירא ואלנטין ושותפיו בשנת תרצ"ה לפ"ק . עמ' ٢٣٥ .

(٣١) בבא מציעא : 60 .

(٣٢) מ"ד קאסוטו . מאדם עד נוח ، ירושלים תש"ד עמ' ٢٩ – ٣٠ .

(٣٣) الجناس الحرفى אליטרציה : تجانس الحروف الأولى لكلمتين أو أكثر بحيث تشكل تشابهًا فى جرس الأصوات Alliteration – ويطلق عليه أيضًا التعديد " הספירה " أو تعديد الصفات גבוב התארים والتنسيق أو حسن النسق השורה היפה وتتضح هذه الظاهرة اللغوية فى الشعر التوراوى ، فعندما ينفعل الشاعر وتعصف روحه بين جنباته ، تندفع منه كلمات تتشابه فى نوعها وصيغها منها أسماء أو أفعال أو أوصاف وتتوالى وراء بعضها البعض ، وهكذا تندفع الكلمات وتتوالى فى خياله وهو يسرع إلى نقلها لسامعيه ، ومثال على ذلك فى قصيدة البحر :" אמר אויב : ארדף ، אשיג ، אחלק שלל " قال العدو أتبع ، أدرك ، أقسم غنيمة (الخروج ١٥ : ٩) وفى قصيدة استمعوا : יסובבנהו ، יבוננה ، יצרנהו כאישון עינו ... أحاط به ولاحظه وصانه كحدقة عينه .(التثنية ٣٢ : ١٠) .

- דוד ילין . תורת השירה הספרדית . מהדורה שלישית . הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס . האוניברסיטה העברית . ירושלים ، תשל"ח ٢٦٢ .

(34) מ.צ. סגל . מבוא המקרא . ספר ראשון . הדפסה תשיעית . הוצאת " קרית– ספר " בע"מ . ירושלים תשל"ז. עמ' 66 .

وعن العلاقة بين التقابل وعلم الدلالة . انظر :

מ.צ.קדרי . התקבולת המקראית מבחינה סימנטית . לשוננו (לב) הוצאת האקדמיה ללשון העברית . ירושלים תשכ"ח. עמ' ٣٧ – ٤٥ .

(٣٥) מתוך : ח.רבין . תולדות הלשון . ערכה ר.רוזנברג ، מפעל השכפול של האוניברסיטה העברית . ירושלים תש"ך . עמ' ١٢ .

(٣٦) מ.ד.קאסוטו. ספרות מקראית וספרות כנענית . ירושלים תשל"ב . עמ' ٤٢-٤٣ .

(٣٧) מ.צ.סגל : דקדוק לשון המקרא . תל אביב ، תרצ"ו . עמ' ٦٦ – ٦٨ .

(٣٨) גד בן– עם צרפתי . סמנטיקה עברית . עמ' ٧٩ .

(٣٩) שם שם . עמ' ٨٠ .

(٤٠) ד"ר י.פרץ . עברית כהלכה .מדריך בענייני לשון . מהדורה שלש עשרה . הוצאת יוסף שרברק בע"ם . תל אביב ١٩٨٠ עמ' ٣٧ – ٥٧ .

(٤١) שם שם . עמ' ٣٨ .

(٤٢) דוד שגיב : מילון עברי – ערבי לשפה העברית בת זמננו . ערך : בד. חלק א' .עמ' ١٤٠ .

–ליאורה וינבך . עדרה לאודן . מילון ללומדי עברית . הוצאת " עד ". תל אביב ١٩٩٠. עמ' ٢١.

حيث قدم مثالاً لاستعمال الكلمة فى الحديث اليومى وذلك لشرح معانى الكلمة ، فقال : קניתי בד ותפרתי ממנו שמלה اشتريت قماشًا وخيطت منه فستانًا . والصواب קניתי אריג .

(٤٣) ד"ר י.פרץ. עברית כהלכה .עמ' ٥٥ –٥٦ .

(٤٤) الحال المؤكدة : وهى الآتية على حال واحدة ، عكس المبيَّنة ، فإنها لا تكون متنقلة وهى لتأكيد الفعل ، مثل المصدر المؤكد لنفسه ، وسميت مؤكدة لأنها تعلم قبل ذكرها ؛ فيكون ذكرها توكيدًا ، لأنها معلومة من ذكر صاحبها .

– الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى . البرهان فى علوم القرآن . المجلد الرابع .ط ٣. ص ٤٠٢ .

(٤٥) المرجع السابق . ص ٤٠٢ –٤٠٦ .

(٤٦) المرجع السابق . ص ٨٣-٨٥ .

(٤٧) المرجع السابق . ص ٨٥ -٨٧ .

(٤٨) ويسوق الدكتور إبراهيم أنيس بعض الآيات الكريمة ليبرهن على وقوع الترادف فى كلمات القرآن ومنها :

١- تالله لقد آثرك الله علينا " يوسف ٩١ " ، وأنى فضلتكم على العالمين " البقرة ٤٧ "

٢- حتى إذا حضر أحدهم الموت " النساء ١٨ "، حتى إذا جاء أحدكم الموت " المؤمنون ٩٩"

٣-بعث فيهم رسولا " آل عمران ٦٤ " ، فأرسلنا فيهم رسولا " المؤمنون ٣٢ "

٤- البلد " البلد ١ ، إبراهيم ٣٥" ، القرية " الأعراف ١٦١ "

٥- ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين " آل عمران ١٥١ " ، فإن الجحيم هى المأوى " النازعات ٣٩ "

٦- فلا تأس على القوم الكافرين " المائدة ٦٨ " ، ولا تحزن عليهم " النحل ١٢٧ "

٧-وأقسموا بالله جهد أيمانهم " النور ٥٣ ؛ فاطر ٤٢ " ، ثم جاءوا يحلفون بالله " النساء ٦٢ "

٨- فتوبوا إلى بارئكم " البقرة ٥٤ " ، قل الله خالق كل شئ " الرعد ١٦ " .

ثم يستخف بآراء منكرى الترادف ويقول إنهم كانوا من الأدباء النقاد الذين يستشفون فى الكلمات أمورًا سحرية ، ويتخيلون فى معانيها أشياء لا يراها غيرهم ، فهم قوم شديدو الاعتزاز بألفاظ اللغة ، يتبنون الكلمات ويرعونها رعاية كبيرة ، ينقبون عما وراء المدلولات ، سابحين فى عالم من الخيال يصور لهم من دقائق المعانى وظلالها ، ما لا يدركه إلا هم ، ولا يقف عليه إلا أمثالهم . وفى كل هذا من المبالغة والمغالاة ما يأباه اللغوى الحديث فى بحث الترادف والحقيقة أننا فى بحثنا هذا نستبعد الكلمات التى ظنها بعض العلماء من المترادفات ، لأن اختلاف الصورة بينها ، ليس إلا ظاهريًا ، وأنها كلمات ذات أصل واحد وتطورت صورتها لعامل من عوامل تطور الأصوات ، وكذلك نستبعد الكلمات المستعارة من لغات أخرى ، وإنما ينصب بحثنا على إنكار الترادف بين الكلمات ذات الأصول المختلفة ولا تعود إلى أصل أو جذر واحد . وهذا هو ما اختلط على أصحاب نظرية وقوع الترادف فى القرآن . راجع : د. إبراهيم أنيس . فى اللهجات العربية . ط ٦ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٤ ص ١٨٠-١٨١ .

(٤٩) د. على اليمنى دردير : أسرار الترادف فى القرآن الكريم . ص ١٨ .

(٥٠) يقول الفخر الرازى (ت ٦٠٦ هـ - ١٢١٠ م) فى تفسيره لهذه الآية : " منع الله راعنا وأذن فى انظرنا . وإن كانتا مترادفتين لاشتمالها على نوع مفسدة . فإن قوله (راعنا) مفاعلة من الرعى بين اثنين ، فكان هذا اللفظ موهمًا للمساواة بين المتخاطبين . كأنهم قالوا أرعنا

سـمعك لنرعيك أسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه ، وبين أن لا بد من تعظيم الرسول – صلى الله عليـه وسـلم – فى المخاطبـة . وفى (راعـنا) خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلامى و لا تغفـل عـنه ولا تشتغل بغيره ، وليس أنظرنا إلا سؤال الانتظار أكرهم الله أن يسألوه إلامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون إلى الإعادة .

فالفخر يرى أن القرآن نهى عن (راعنا) لأنها لفظة لا تناسب مقام الخطاب وأدب الحضرة لما توحى به من معنى الاستعلاء فى الخطاب .

وإلى هـذا ذهـب الـزجاج حيث يقول : فى الكلمة معنى الكبر كأنهم يقولون (راعنا) أي اجعـل كلامـك اسـمعنا مرعـى . وهـذا ممـا لا تخاطـب به الأنبياء ، وإنما يخاطبون بالإجلال والإعظام .

مفاتـيح الغيب للإمام فخر الدين الرازى . طبع ونشر دار الغد العربى . طـ أولى ١٩٩١ . جـ١ . ص ٤٣٢ .

معانـى القـرآن وإعـرابه لأبـى إسـحاق إبراهيم الزجاج . تحقيق عبد الجليل عبده شلبى عالم الكتب . طـ (١) . جـ ٢ . بيروت ١٩٨٨ . ص ٦١ .

(٥١) سـيد قطب : فى ظلال القرآن . طـ ١٢ . دار الشروق . القاهرة ١٩٨٦ . المجلد الأول ص ١٠١ .

(٥٢) د. الـراضى محمد عبده المحسن : حركة الترجمة الاستشراقية للقرآن الكريم . رسالة المشرق – مركز الدراسات الشرقية – جامعة القاهرة – المجلد العاشر ٢٠٠١ – ص ٤٢٩ .

(٥٣) האנציקלופדיה העברית ، כללית יהודית וארצישראלית ، חברה להוצאת אנציקלופדיות ، ירושלים ، תל אביב ١٩٧٨ ، כרך ٣٠ ، עמ' ٥٢ .

(٥٤) محمـد مدبولى عبد الرازق حسن : أثر العهد القديم فى الترجمة العبرية لمعانى القرآن الكريم . مـن خـلال ترجمتي ريفلين و بن شيمش لسورة يوسف . رسالة ماجستير غير منشورة كلية اللغات والترجمة – جامعة الأزهر . 2003 م . ص 80-81 .

(٥٥) אלקראן . תרגום מערבית . יוסף יואל ריבלין .הוצאת דביר נדפס בישראל ١٩٨٧ . הדפסה רביעית תשמ"ז . מהקדמת המתרגם. עמ' VI .

(٥٦) שם שם . עמ' V .

(٥٧) אגדה والجمـع אגדות وهـى قـصص الـنوادر والحكايـات الدينـية التى تستند إلى أبطال التوراة بما فيها الأمثال والمواعظ والخطب الدينية الواردة فى التلمود .

دافيد سجيف : قاموس عبرى عربى للغة العبرية المعاصرة . المجلد الأول أ – ز . ص ١٤ .

(٥٨) אלקראן . תרגום מערבית .יוסף יואל ריבלין. עמ' VII

(٥٩) הקראן .ספר הספרים של האשלאם . תרגום מערבית ד"ר אהרון בן שמש .

הוצאת ספרים קרני תל אביב . מהדורה שניה ، מתוקנת، ١٩٧٨ .

(٦٠) لمزيد من المعومات عن سماحة الإسلام تجاه اليهود والنصارى ، يشير المترجم بالرجوع إلى كتابه : Taxation in Islam Vol . I . P. 60

(٦١) لمزيد من التفاصيل حول العلاقة السلبية لعلماء روسيا تجاه الإسلام والقرآن ورسول الله ، يحيل " بن شيمش " القارئ بالرجوع إلى كتاب ن . أ سمير نوف الذى نشر فى روسيا سنة ١٩٥٤ ، و نشر ملخص له فى سنة ١٩٥٦ بالإنجليزية ، مع مقدمة بقلم البروفيسور أ . لمبثون من جامعة لندن بالاشتراك مع جامعة أوكسفورد .. ويبدو أن بن شيمش قد نسى ذكر اسم الكتاب صراحة ، وإنما اهتم بذكر اسم مؤلفه .

-הקראן . ספר הספרים של האסלאם . מתוך פתח דבר של המתרגם . עמ' יא

(٦٢)שם שם. עמ' יד .

(٦٣) ברכות البركات – اسم الفصل الأول من المشنا .

(٦٤)الملأ الأعلى מלאכי השרת . أى الملائكة الذين يقومون بخدمة الله تعالى ، ويطلق عليهم كذلك الملائكة الحافظون .

(٦٥) הקראן . ספר הספרים של האשלאם . פתח דבר עמ' טו' .

(٦٦) שם שם . עמ' טו' .

(٦٧) محمد فريد وجدي – السيرة المحمدية – تحت ضوء العلم والفلسفة – الهيئة المصرية العامة للكتاب – مكتبة الأسرة ١٩٩٩ – ص ١٠٢-١٠٤ .

(٦٨) ابن منظور – لسان العرب – دار المعارف – جـ ٣ . ص ٢٠٨٠ .

(٦٩) محمد فريد وجدي – السيرة المحمدية – ص ١٦٠-١٦١ .

(٧٠) عباس محمود العقاد – حقائق الإسلام وأباطيل خصومه – الهيئة المصرية العامة للكتاب – مكتبة الأسرة – ١٩٩٩ – ص ٣٧-٣٩ .

(٧١) المعنى الأصلى لكلمة الناموس فى العربية هو الرسول صاحب السر ، وهى تعنى أيضًا القانون كالكلمة الإغريقية . وهى تعنى فى اصطلاح التلمود الشريعة المنزلة ، وكانت هذه المعانى المختلفة فى ذهن ورقة . فالرسول والرسالة جاءا من عند الله إلى محمد كما جاءا إلى موسى وعيسى عليهم صلوات الله وسلامه .

(٧٢) ابن هشام : السيرة النبوية – تحقيق مصطفى السقا وآخرين – مصطفى البابى الحلبى – القاهرة – طـ ٢ ، ١٩٥٥ – ص ١٠٣ .

الحلبى – السيرة الحلبية فى سيرة الأمين الأمون إنسان العيون ، دار المعرفة جـ ١ ، ص ٢٥٦ .

(٧٣) عباس محمود العقاد – حقائق الإسلام وأباطيل خصومه . ص ٤٦ .
(٧٤) سيد قطب – فى ظلال القرآن – المجلد الثانى – ص ٨٠١-٨٠٢ .
(٧٥) محمد الصادق قمحاوى : شبهات مزعومة حول القرآن الكريم وردها طـ ١ – دار الأنوار للطباعة القاهرة ١٩٧٨ . ص ٧ .
(٧٦) سيد قطب : فى ظلال القرآن – المجلد السادس. ٣٧٧٠ .
(٧٧) محمد الصادق قمحاوى – شبهات مزعومة حول القرآن الكريم وردها ص ١٣ . (٧٨) د. الراضى محمد عبد المحسن – حركة الترجمة الاستشراقية للقرآن الكريم . نقلاًعن : - الشيخ على العبيد : جمع القرآن الكريم حفظًا وكتابة . ضمن ندوة عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه المنعقدة بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – أكتوبر ٢٠٠٠ .
- محمد سالم محيسن – تاريخ القرآن الكريم – سلسلة دعوة الحق – رابطة العالم الإسلامى (١٥) طـ ٢ ١٤١٤ هـ – ص ١٢٧ – ١٦٤ .
- الدراسة التصحيحية لأخطاء دائرة المعارف الإسلامية فى لايدن والتى نشرتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو ١٤١٧ / ١٩٩٧ بعنوان : القرآن الكريم – دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة فى الموسوعة الإسلامية ص ٥٩ – ٧٢ .
-محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم – دار القلم – الكويت ١٣٩٠ هـ . ص ١٢-١٣ .
(٧٩) محمد الصادق قمحاوى – شبهات مزعومة حول القرآن الكريم وردها ص ١٤٦ –١٤٨ .
(٨٠) يقول موريس بوكاى فى تعليقة على الترجمة الخاطئة لمصطلح الجهاد : " هناك من المترجمين ، بل من أكثر مترجمي القرآن شهرة ، من لم يفلت من تلك العادة... ...التليدة ، عادة أن يضعوا في ترجماتهم ما لا يوجد في النص العربي . الحقيقة ، ودون تحريف للنص ، يمكن إضافة عناوين غير موجودة في النص الأصلي ، من شأنها أن تعدّل المعنى العام . فهكذا ألحق " ر.بلاشير . R.Blachere " في ترجمته الشهيرة (الناشر Maisonnevve et Larose باريس ١٩٦٦ ص ١١٥) عنوانا غير موجود في القرآن ، فقد وضع العنوان التالي : فروض الحرب المقدسة Obligations de la guerre Sainte على رأس فقرة تدعو دون أي جدال إلى حمل السلاح وإن لم يكن لها ذلك الطابع الذي ينسب إليها . كيف لا يقتنع القاريء الذي لا يقرأ القرآن إلا مترجما بأن على المسلم فرض أداء " الحرب المقدسة " .
موريس بوكاي : القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧٩ م ص ١٣٨ .
(٨١) وهي وثيقة صادرة عن سكرتارية الفاتيكان لشئون غير المسيحيين وعنوانها :

Orientations pour un dialogue entre chrestiens et Musulmans .

الطبعة الثانية ١٩٧٠ م .

المرجع السابق. ص ١٣٦ .

(٨٢) استعمل المصطلح " الحيرم " " **החרם** " في التوراة – بصوره اللغوية المختلفة – للدلالة على معاني عديدة منها النذر والتخصيص ومصادرة الشيء من أيدي أصحابه . لكن الاستعمال الأكثر ذيوعا لهذا المصطلح في أسفار التوراة قد ارتبط بالإحراق وبالتدمير والقتل والتخريب والإماتة والإبادة التامة والاستئصال ، وهذا الاستعمال الذائع " للحيرم " يتفق والمعاني التي يشير إليها مصطلح " الهولوكست " الأجنبي الأصل .

راجع : د . محمد جلاء إدريس . مفهوم الإبادة **חרם** في العهد القديم . مجلة الدراسات الشرقية. العدد (٢١) جـ ١ ١٩٩٨ م . ص ١٢ .

(٨٣) موريس بوكاي : القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧٩ م ص ١٣٨ – ١٣٩ .

(٨٤) وقد ذيل " بن شيمش " ترجمته لهذه الآية بهامش يفسر مصطلح " الجهاد " فقال : المصدر " جهاد " يعني بالعبرية " **שקוד והתאמץ** " من الفعل " جاهد " الذي يعني بالعبرية " **להתאמץ** ، **לשקוד** " وأخذ هذا الفعل التسمية **מלחמת מצווה** أي " فريضة الحرب " ، لكن هذا المصطلح لا يقيد بخوض حرب بعتاد وأسلحة ، فهو يطلق أيضا على تلاميذ العلماء الذين يبذلون جهدهم وفكرهم في تعليم القرآن ويجتهدون في تدريس الدين . ويعارض المفسرون المسلمون تقييد استعمال المصطلح " جهاد " بالحرب المسلحة فقط ، فالجهاد موجه أيضا إلى عابدي الأوثان الذين يرفضون اعتناق مبدأ التوحيد والتخلي عن الأصنام . أما بالنسبة لليهود والنصارى ، فقد حظر الإسلام محاربتهم إذا وافقوا على دفع الجزية ، وهي ضريبة الاعتراف بحكم المسلمين .

- **הקוראן . ספר הספרים של האשלאם . תרגום מערבית ד"ר אהרון בן שמש . עמ' 116 .**

(٨٥) د. الراضي محمد عبد المحسن . حركة الترجمة الاستشراقية للقرآن الكريم . ص ٤٤١ ؛ ٤٦٢ .

(٨٦) المرجع السابق . ص ٤٦٢ .

(٨٧) موريس بوكاي : القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم . ص ١٣٧ – ١٣٨ .

(٨٨) د. الراضي محمد عبد المحسن . حركة الترجمة الاستشراقية للقرآن الكريم . ص ٤٤١ ؛ ٤٦٧ .

(٨٩) المرجع السابق . ص ٤٤٥ .

(٩٠) سعديا سعيد الفيومي (٨٨٢ – ٩٤٢ م) . أحد أحبار اليهود ، ولد في مصر بالفيوم ومنها سمي سعيد الفيومي ، وعين جاؤن أكاديمية " سورا " ، وقد هاجم القرائين في كتاباته التي أهمها كتاب " الأمانات والاعتقادات " الذي ألفه بالعربية ، ثم ترجم إلى العبرية فيما بعد ، وقد اتبع في مؤلفه هذا أسلوب المتكلمين المسلمين ومنهجهم ، وهو أول من ترجم التوراة إلى العربية ، وكتب تعليقات على معظم أجزائها ، ويعد مؤسس علم دراسة اللغة العبرية .

انظر : عبد الوهاب المسيري بالاشتراك مع سوسن حسن : موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية . مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٧٤ . ص ٢١٣

(٩١) يهوذا هاليفي . أحد كبار شعراء اليهود في الأندلس الإسلامية ، ويُكنى في العربية بأبي الحسن اللاوي ، ولد في تطيلة حوالي عام ١٠٧٥ . وقد اعتنى والده بتربيته وتنشئته تنشئة دينية كعادة يهود هذا العصر ، فأرسله لتلقي العلم في " اليسانة " في مدرسة الحبر الفقيه " إسحق الفاسي " ، هذا إلى جانب الجو الفكري العربي الذي كان يسود الأندلس بفنونه المختلفة ، وكل هذا خلق في اللاوي شخصية مشغوفة باللغة العربية وفكرها وأدبها وبصفة خاصة الشعر العربي ، وبالإضافة إلى ذلك درس الطب والمنطق والفلسفة والفلك حتى أصبح أحد أعلام المدرسة الفلسفية اليهودية . هذا ويعد اللاوي أشهر الشعراء اليهود في العصور الوسطى .

- راجع موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية . ص ٤٥٠ .
- د. عبد الرازق أحمد قنديل . أندلسيات عبرية . القاهرة ٢٠٠١ . ص ٩٦ .

(٩٢) موسى بن ميمون . مفكر وفيلسوف يهودي . ولد في قرطبة بالأندلس عام ١١٣٥ م وتوفي عام ١٢٠٤ م بالقاهرة ، ثم نقلت رفاته إلى طبرية بعد ذلك ، وقد عرف باسم (رمبام) وهي الحروف الأولى من اسمه ولقبه . ومن الأقوال المأثورة بين اليهود قولهم " لم يظهر رجل كموسى من أيام موسى إلى أيام موسى : ، وذلك لبراعته في آداب الدين والتوراة والطب والعلوم الرياضية والفلسفة ، وكان يعمل طبيبا خاصا لـ " نور الدين علي " أكبر أبناء صلاح الدين الأيوبي " . وقد ألف معظم كتبه أثناء إقامته بالقاهرة ، ومن بينها عدة كتب في الطب . ومن أهم كتبه " تثنية الشريعة " و " دلالة الحائرين " الذي أتم تأليفه عام ١١٩١ م ، وكتبه باللغة العربية ثم ترجمه إلى العبرية بعد ذلك " صموئيل بن تيبون " .

انظر – دلالة الحائرين : تأليف الحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي . تحقيق : حسين آتاي . جامعة أنقره ١٩٧٤ . ص XXIV-XXIII

(٩٣) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . البرهان في علوم القرآن . جـ ٢ . ص ٣٨٤.

(٩٤) المرجع السابق . جـ ٤ . ص ٧٨ .

(٩٥) ابن منظور .لسان العرب . مادتي " فج " ؛ " سبل " .

(٩٦) الفخر الرازي . مفاتيح الغيب . جـ ٦ . ص ١٠١ .

(٩٧) הקוראן. תרגום מערבית ד"ר אהרון בן שמש . עמ' 194 .

(98) שם . שם . עמ' 201 .

(٩٩) د.علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٢٨ – ٢٩ .

(١٠٠) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . البرهان . ص ٢ ، ص ٤٧٢ .

(١٠١) أبو هلال العسكري . الفروق اللغوية . ص ١٤ .

(١٠٢) الفخر الرازي . مفاتيح الغيب جـ ٣ . ص ٨٢ .

(١٠٣) أبـو القاسـم جار الله محمود الزمخشري . الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجـه الـتأويل . دار الفكـر . بـيروت . ط الأولى ١٩٧٧ م . للعالم المدقق محب الدين أفندي . جـ ١ . ص ٦٩ .

(١٠٤) א.בן שמש . עמ' 43 .

(١٠٥) أبو هلال العسكري . الفروق اللغوية . ص ١١ .

(١٠٦) א.בן שמש . עמ' 69 .

(١٠٧) الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . البرهان . جـ ٤ . ص ٧٨ – ٧٩ .

(١٠٨) الحـافظ جـلال الـدين عـبد الرحمن السيوطي . الإتقان في علوم القرآن . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . مكتبة دار التراث القاهرة . ط ٣ . ١٩٨٥ م . جـ ٢ . ص ٣٠٦ .

(١٠٩) א.בן שמש . עמ' 189 .

(١١٠) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٦٥ .

(١١١) א.בן שמש . עמ' 76 .

(112) שם. שם . עמ' 219 .

(١١٣) أبـو القاسـم جار الله محمود الزمخشري : الكشاف .... جـ ١ . ص ٣٦١ . ويقول سيد قطب في ظلاله : يتخذ السياق خطا قصصيا عن حالة تصويرية لخطوات انحراف الفطرة من التوحـيد إلى الشرك .. ممثلة في زوجين من البشر ، يرجوان الخير في الجنين القادم لهما ؟ وتتجه فطرتهما إلى الله ربهما ، ويقطعان لله العهود لئن آتاهما خلفا صالحا ليكونن من الشاكرين ... ثم تزيغ قلوبهما بعد أن يستجيب الله لهما ، فإذا هما يجعلان لله شركاء فيما آتاهما !

– سيد قطب . في ظلال القرآن . المجلد الثالث . ص ١٣٩١ .

(١١٤) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٦٧ .

(١١٥) א.בן שמש . עמ' 48 .

(116) שם. שם . עמ' 103 .

(١١٧) ابن منظور . لسان العرب جـ ١ . ص ٢٠٨ .
(١١٨) المرجع السابق . ص ٨٦١ – ٨٦٢ .
(١١٩) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٦٨ .
(١٢٠) **א.בן שמש . עמ' 144 .**
(١٢١) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٧٤ .
(١٢٢) ابن منظور : لسان العرب . جـ ١ . ص ٢١٢ .
(١٢٣) الفخر الرازي . مفاتيح الغيب . جـ ٦ . ص ٣٥ .
(١٢٤) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٧٨ .
(١٢٥) المرجع السابق . ص ٧٩ .
(١٢٦) **א.בן שמש . עמ' 7 .**
(١٢٧) دافيد سجيف . قاموس عبري عربي . ص ١٨٣٨ .
(١٢٨) **א.בן שמש . עמ' 100 .**
(129) **שם. שם . עמ' 164 .**
(١٣٠) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ٩٨– ٩٩ .
(١٣١) ابن منظور . لسان العرب . ص ٧٠٤ ، حيث يشير إلى أن معنى العصا صارت تتحرك كما يتحرك الجان حركة خفيفة ، ويقول أبو العباس : شبهها في عظمها بالثعبان وفي خفتها بالجان .
(١٣٢) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ١٠٠ .
(١٣٣) المرجع السابق . ص ١٠١ .
(١٣٤) **א.בן שמש . עמ' 187 .**
(١٣٥) ابن منظور . لسان العرب . ص ٤٦٦٨ .
(١٣٦) دافيد سجيف . قاموس عبري عربي . ص ١١٥١ .
(١٣٧) **א.בן שמש . עמ' 226 .**
(١٣٨) دافيد سجيف . ص ١٥٢٦ .
(١٣٩) المرجع السابق . ص ١١٥١ .
(١٤٠) **א.בן שמש . עמ' 97 .**
(١٤١) دافيد سجيف . ص ١٤٨٤ .
(١٤٢) حسني يوسف الأطير . على هامش الحوار بين القرآن واليهود . ط ١ . دار الأنصار . القاهرة ١٩٨٤ م . ص ٧٢ – ٧٤ .

وهناك اجتهاد وجيه جدير بالذكر ، يقول إن نبوة موسى هي التوراة وشريعته الكتاب ، والفرقان ، وكذلك نبوة عيسى ، الإنجيل وشريعته هي الكتاب ، نفس شريعة موسى مع

بعض التعديلات : " و لأحل لكم بعض الذي حُرِّم عليكم " (آل عمران ٤٩) لذا قال عن عيسى : " آتاني الكتاب وجعلني نبيا " (مريم ٣٠) فالكتاب عند موسى وعيسى هو التشريع فقط ، أما عند محمد – صلى الله عليه وسلم – فهو النبوة والرسالة معا حيث أن رسالة محمد هي أم الكتاب عوضا عن الكتاب عند موسى وعيسى . ونبوة محمد هي القرآن والسبع المثاني وتفصيل الكتاب ؛ فمفهوم الكتاب عند المسلمين يختلف عن الكتاب عند موسى وعيسى . فالكتاب عند المسلمين هو مجمل التنزيل كله وعند موسى وعيسى هو الأحكام فقط (الشريعة)

راجع . د/ محمد شحرور . الكتاب والقرآن . قراءة معاصرة . ط ١ . سينا للنشر . القاهرة ١٩٩٢ . ص ١٣٨ .

(١٤٣) حسني يوسف الأطير . على هامش الحوار بين القرآن واليهود . ص ٧٨ .

(١٤٤) א.בן שמש . עמ' 166 .

(145)שם. שם . עמ' 82-83 .

(146)שם. שם . עמ' 287 .

(147)שם. שם . עמ' 130 .

(148)שם. שם . עמ' 7 .

(149)שם. שם . עמ' 10 .

(150)שם. שם . עמ' 88 .

(151) שם. שם . עמ' 292 .

(152)שם. שם . עמ' 217 .

(153)שם. שם . עמ' 234 .

(154)שם. שם . עמ' 251 .

(١٥٥) مصطفى صادق الرافعي ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية . دار الفكر العربي . القاهرة . بدون تاريخ . ص ٢٢٥ .

(١٥٦) أبو سليمان محمد الخطابي : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن . تحقيق الأستاذ محمد خلف الله والدكتور محمد زغلول سلام . القاهرة . بدون تاريخ . ص ٣٦.

(١٥٧) أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر . كتاب سيبويه . تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون – الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٦٦ م . جـ ١ . ص ٢٦ – ٢٨ بتصرف

واستعمال يعقوب لهذا الفعل يدل على فصاحته ، " ففصاحة الكلام " عند البلاغيين تعني خلوصه من ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد ، ووصف سيبويه " المستقيم الحسن " يعني هذا المعنى . وفصاحة المتكلم بأنها " ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود بلفظ فصيح " وهو ما أشار إليه تشومسكي بمصطلح competence القدرة أو الكفاءة ،

واللفظ الفصيح هو ما خلص من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي . والحقيقة أن " الكاذب يتبرأ من التأويل ولا ينصب دليلا على خلاف زعمه " .

انظر :

جمال الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن . الإيضاح في علوم البلاغة . شرح وتعليق وتنقيح الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي . دار الكتاب اللبناني . بيروت . ط ٤ . ١٩٧٥ م . ص ٤١٧ .

(١٥٨) Noam Chomsky . Essays on Form and Interpretation . North – Holand .1977. P 35 .

(١٥٩) א.בן שמש . עמ' ١٣٨-١٣٩ .

(١٦٠) التكوين : ٣٧ : ٢٠ .

(١٦١) ابن منظور . لسان العرب . ص ١٨٨٥ .

(١٦٢) المرجع السابق . ص ٣١٥ – ٣١٦ .

(١٦٣) د . علي اليمني دردير . أسرار الترادف في القرآن الكريم . ص ١٣٠ .

(١٦٤) א.בן שמש . עמ' 335 .

(١٦٥) د . علي اليمني دردير . أسرار الترادف..ص ١٣١ .

(١٦٦) א.בן שמש . עמ' 59 .

(167) שם . שם . עמ' 212 .

(١٦٨) ابن منظور .لسان العرب . ص ٣١٦ .

(١٦٩) א.בן שמש . עמ' 134 .

(١٧٠) د. علي اليمني دردير . أسرار الترادف . ص ١١٧ – ١١٩ .

(١٧١) א.בן שמש . עמ' 141 .

(172) שם . שם . עמ' 238-239 .

(١٧٣) ابن منظور .لسان العرب . ص ١٢٩٨ – ١٢٩٩ .

(١٧٤) א.בן שמש . עמ' 187 .

(175) שם . שם . עמ' 302 .

(176) שם . שם . עמ' 236 .

(١٧٧) ابن منظور . لسان العرب . ص ٣٤٢٨ – ٣٤٢٩ .

(١٧٨) أبو هلال العسكري . الفروق اللغوية . ص ١٦٠ .

(١٧٩) א.בן שמש . עמ'184

(180) שם . שם . עמ' 236 .

(١٨١) دافيد سجيف . قاموس عبري- عربي .ص ١٧٨ .

(١٨٢)المرجع السابق . ص ١٣٠٠ .

(١٨٣) א.בן שמש . עמ' 6 .

(١٨٤) عامر الزناتي الجابري عامر : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم . رسالة ماجستير غير منشورة . كلية الآداب . جامعة عين شمس ١٩٩٨ م . ص ٣٢٠–٣٢١ .

(١٨٥) ابن منظور . لسان العرب . ص ٣٠٨٥ .

(١٨٦) المرجع السابق . ص ٢٤٦٨ .

(١٨٧) א.בן שמש . עמ' 35 .

الفهرســـت